Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

PPN 114365059
325.3
BHAB

HOMI K. BHABHA

G 31820

LES LIEUX DE LA CULTURE

UNE THÉORIE POSTCOLONIALE

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Françoise Bouillot

PAYOT

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

www.payot-rivages.fr

Titre original :
THE LOCATION OF CULTURE

All rights reserved. Authorised translation from
English language edition published by Routledge,
a member of the Taylor & Francis Group.

© 1994, Homi K. Bhabha
© 2007, Éditions Payot & Rivages
pour la traduction française,
106, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris.

Pour Naju et Kharshedji Bhabha

AVANT-PROPOS

Un cosmopolitisme vernaculaire [1]

Je n'ai pas été un enfant de minuit [2]. De par ma naissance tardive, quelques années après ce minuit qui marqua le rendez-vous de l'Inde avec la liberté, j'ai été absent de cette narration historique. Je n'étais pas là pour assister à l'émergence de l'Inde et du Pakistan, nés en même temps d'un ventre déchiré, et continuant d'entretenir une relation aussi agitée et bruyante que le jour où ils sont entrés dans la dure lumière de la nationalité. Mais les grands événements laissent un écho persistant, faisant planer dans l'air cette sensation d'attente comparable au grand silence qui suit souvent un orage spectaculaire, nous empêchant ainsi de jamais oublier ce qui a eu lieu. Enfant, j'ai été bercé de récits de la lutte de l'Inde pour son indépendance, de ses histoires compliquées de cultures du sous-continent, prises dans cette étreinte mortelle de pouvoir et de domination impériale qui laisse toujours un inconfortable résidu d'amitié et d'inimitié mêlées. À son modeste niveau, mon enfance a vécu au carrefour qui marquait la fin de l'Empire : l'élan postcolonial vers les nouveaux horizons d'un tiers monde de libres nations, l'esprit de Bandung mêlé au désir de l'art et de la littérature modernistes européens que la bourgeoisie indienne occidentalisée tenait à si haut prix. Ayant grandi à Bombay dans une famille parsi de la classe moyenne – membre d'une petite minorité zoroastrienne-perse dans un environnement

à prédominance hindoue et musulmane –, je n'aurais jamais imaginé vivre ailleurs. Des années plus tard, je me demande à quoi aurait pu ressembler la vie sans les tensions irrésolues entre des cultures et des pays qui sont devenus l'étoffe narrative de ma vie et le caractère définissant de mon œuvre.

Quitter Bombay dans les années 1970 pour aller étudier l'anglais à Oxford a été à bien des égards le point culminant d'une trajectoire de classe moyenne indienne qui associait éducation scolaire et culture « élevée » pour imiter les canons du goût « anglais » de l'élite (ou ce que nous en connaissions) et se conformer à ses coutumes et ses conforts. Mais ma vie quotidienne m'offrait par ailleurs un héritage tout différent. Je l'ai vécue dans ce riche mélange culturel de langues et de styles de vie que célèbrent et perpétuent les grandes villes indiennes cosmopolites dans leur existence vernaculaire – un « Bombay » hindoustani, le « parsi » du Gujarat, un marathi bâtard, intriqués dans une précipitation d'anglais-à-la-missionnaire-gallois et truffés d'un *patois* laissant parfois la place à un argot américain tiré des films ou des chansons populaires.

Apprendre à travailler sous la pression contradictoire de langues vécues et de langues apprises peut être un atout pour la pulsion critique et créative. L'anglais, c'était parfois la sensation archaïque d'une armoire sculptée où l'on plongeait dans l'odeur fanée de la naphtaline et de tissus arachnéens ; et parfois le mélange et les correspondances d'un jour de fête votive, comme la nourriture vendue dans les rues de Bombay – épicée, bon marché, offerte dans toutes les quantités et toutes les combinaisons possibles, subtils plaisirs du gourmet mêlés à la saveur de la sagesse des rues. Je suis allé à Oxford en quête des charmes antiques de l'armoire ; j'ai fini par comprendre combien je désirais la nourriture des trottoirs. Pourquoi ai-je été intellectuellement fasciné, mais pas ému, quand je me suis retrouvé dans le saint des saints de la culture littéraire où j'avais choisi de vivre ?

Retourner cette question en tous sens me rapproche de la leçon critique que je devais apprendre au cours de mes

premières années d'apprenti-universitaire travaillant en Occident. Voici cette leçon : ce que l'on s'attend à trouver au *cœur* même de la vie ou de la littérature – la somme d'une Grande Tradition, le lieu suprême du Goût – ne peut être que le rêve des démunis ou l'illusion des impuissants. Ce que le « centre » canonique peut avoir de plus fascinant est en fait son aspect élusif, l'énigme d'autorité qu'il présente. Ce qui manquait au monde traditionaliste de l'étude littéraire anglaise quand je l'ai rencontré, c'était un engagement paradoxal et fort avec la pertinence de ce qui entretient une relation *oblique* ou étrangère aux forces du milieu. Les écrivains ex-centriques ; les textes littéraires passés de mode ; les thèmes et les sujets restés en jachère ou non lus dans les grandes œuvres de la littérature – tels étaient les angles de vision et de visibilité qui m'enchantaient.

Je ne cherche en aucune manière à glorifier les marges et les périphéries. Je veux seulement donner à voir ce que c'est que survivre, produire, travailler et créer au sein d'un système mondial dont les pulsions économiques et les investissements culturels majeurs sont pointés dans une autre direction que la vôtre, que celle de votre pays ou de votre peuple. Ce délaissement peut être une expérience de négation, d'oppression et d'exclusion profonde qui vous pousse à résister aux polarités de pouvoir et de préjugé, à traverser et dépasser les envieuses narrations du centre et de la périphérie. Rappelons-nous les terribles moments endurés par Rahul Singh, le personnage central du roman de V.S. Naipaul, *Les Hommes de paille*, quand il commence à comprendre que les grands murs de pierre de Londres ne sont pas porteurs d'un poids unique et d'une insurpassable résonance ; ce sont les mêmes que partout ailleurs ; d'autres pierres ne sont pas les ombres pâles de celles-ci. Ce qu'il avait auparavant écarté comme les pierres et les coquillages insignifiants de sa petite île postcoloniale d'Isabella imposait soudain, avec retard, sa propre présence historique.

Je n'ai pas tiré ma quête d'un sujet qui me soit propre des auteurs anglais que j'ai lus avec avidité, ni des écrivains indiens auxquels je me suis profondément identifié. Ce fut

le monde indo-caribéen de la fiction de Naipaul qui devait devenir la voie de la diversion et de l'exil qui me mènerait aux thèmes historiques et aux questions théoriques qui allaient former le cœur de ma pensée. Pour des raisons qui me restent encore obscures, le détour par le monde de Naipaul m'a ramené le monde et les mots de ma vie à Bombay, de même que le voyage de Naipaul de Trinidad à sa maison ancestrale en Inde passe par ses expériences anglaises. On pourrait dire que nos chemins se sont croisés quelque part entre Oxford et Londres, bien que nous soyons issus de générations et de géographies sociales différentes. On a célébré les romans de Naipaul, *Une maison pour Monsieur Biswas*, *Les Hommes de paille* et *Dans un État libre*, parce qu'ils offraient une série de personnages aux vies peu prometteuses, transformés par leur auteur en de mémorables portraits d'individus luttant pour leur indépendance et s'efforçant de gagner leur autonomie contre vents et marées. Les marées dans ce cas avaient la violence de l'équinoxe : rien de moins que la mélancolie conservatrice de l'auteur envers ses propres personnages et les pays postcoloniaux du Sud.

Ce qui m'a surtout intrigué dans les romans de Naipaul, c'était que sa fiction pouvait être lue contre l'intention et l'idéologie de l'auteur. Ses personnages traçaient leur route dans le monde tout en reconnaissant ses structures fragmentées, ses impératifs clivés, et en éprouvant une puissante perte d'autorité culturelle. Dans l'esprit de Naipaul, bien sûr, ce n'était rien d'autre que la triste condition des Caribéens : « L'histoire est construite autour de la réussite et de la création ; et rien n'a été créé dans les Caraïbes [3] » ; son désespoir sans faille l'a mené à créer des personnages qui semblaient des gens irrémédiablement perdus et mal finis, et qui sont devenus des créations littéraires consommées. J'ai adopté un point de vue différent du sien. C'était la capacité des personnages de Naipaul à supporter leur désespoir, à surmonter leurs angoisses et leurs aliénations pour aller vers une vie peut-être radicalement incomplète mais toujours intriquée dans mille communautés, grouillante d'activité, bruyante d'histoires, bariolée de grotesque, de commérages, d'humour, d'aspirations, de

fantasmes – autant de signes d'une culture de la survie qui émerge sur l'autre versant de l'entreprise coloniale – sur sa face obscure. Les gens de Naipaul sont des cosmopolites vernaculaires à leur façon, se glissant entre les traditions culturelles et révélant des formes hybrides de vie et d'art qui n'ont pas d'existence préalable dans le monde séparé des cultures ou des langues uniques. Naipaul le dit bien lui-même :

> Le Trinidadien est un cosmopolite. C'est un anarchiste naturel, qui n'a jamais pu prendre les puissants au sérieux. [...] Il est dépourvu de la grande corruption de la moralité, et il est incapable d'appuyer l'intolérance au nom de la piété. Il ne peut jamais atteindre la méchanceté approuvée par la société du propriétaire londonnien qui transforme un taudis en pension de famille, prend des loyers exorbitants et s'inquiète que ses locataires vivent dans le péché. Tout cela fait du Trinidadien un citoyen non fiable, exploitable, en fait un individu vif d'esprit et civilisé dont les valeurs sont toujours des valeurs humaines, dont les critères sont ceux de l'esprit et du style [4].

La comparaison de Naipaul ne se limite pas au contraste entre l'esprit et le style trinidadien et la piété moralisatrice de Londres. Le lieu qui informe son jugement est en partie le monde des pensions de famille extorqueuses dirigées par des propriétaires salaces, voire racistes – ce monde de migrants qui tient une si grande place dans les premiers romans de Naipaul. L'éthique cosmopolite qui émerge de la difficile existence du Trinidadien – style ironique, tolérance, refus d'accorder aux riches et aux puissants la place qu'ils s'imaginent avoir – aboutit cette fois à un jugement cinglant sur l'intolérance masquée et la piété affichée du monde métropolitain prétendument « avancé ». La première intuition de Naipaul de ce que pourrait être un « cosmopolitisme vernaculaire » est extrêmement utile pour distinguer entre deux formes de pensée cosmopolite profondément ancrées dans les discours contemporains sur la globalisation.

Il existe une sorte de cosmopolitisme global, aujourd'hui très influent, qui configure la planète comme un monde

concentrique de sociétés nationales s'étendant en villages globaux. C'est un cosmopolitisme de prospérité et de privilèges relatifs fondé sur des idées de progrès complices de formes néolibérales de gouvernance et de forces du marché en concurrence. Cette conception du « développement » global croit aux pouvoirs virtuellement infinis d'innovation technologique et de communication globale. Elle est certes intervenue utilement dans des économies et des politiques stagnantes, contrôlées par l'État, et a fait démarrer des sociétés plongées dans la corruption bureaucratique, l'inefficacité et le népotisme. Les cosmopolites globaux de cette espèce habitent souvent des « communautés imaginées » qui consistent en *silicon valleys* et en campus de logiciels – bien qu'ils doivent de plus en plus affronter le monde carcéral ou les centres de rétention et les ateliers clandestins de l'externalisation. Ce type de cosmopolitisme global ne manque jamais de célébrer un monde de cultures plurielles et de peuples situés à la périphérie, tant qu'ils produisent de confortables marges de profit dans les sociétés métropolitaines. Les États qui participent de ce multinationalisme multiculturel ne manquent pas d'affirmer leur goût pour la « diversité », chez eux et à l'étranger, tant que la démographie de la diversité consiste pour l'essentiel en migrants économiques éduqués – informaticiens, médecins et entrepreneurs – plutôt qu'en réfugiés, exilés politiques ou pauvres. En célébrant « une culture mondiale » ou « des marchés mondiaux », ce mode de cosmopolitisme passe rapidement et sélectivement d'une île de prospérité à un autre terrain de productivité technologique, évidemment moins soucieux de l'inégalité et de la paupérisation persistantes que suscite un développement aussi inégal.

J'estime pour ma part que la globalisation doit toujours commencer chez soi. Une juste mesure de progrès global exige avant tout d'évaluer comment les nations globalisantes se débrouillent de « la différence interne » – des problèmes de diversité et de redistribution au niveau local, et des droits et de la représentation des minorités sur le plan régional. Quel est le statut des peuples aborigènes d'Australie, des musulmans en Inde, au milieu des mythes et des

réalités transformationnels de la connectivité globale ? Aux États-Unis, par exemple, le rêve américain est soutenu par la « théorie des vagues » d'immigration : les Irlandais, suivis des Italiens, des Juifs, des Coréens et des Asiatiques du Sud. Il reste néanmoins une négligence profonde, une injustice structurelle envers les Afro-Américains ou les peuples des Nations premières dont les demandes éthiques et politiques d'égalité et de justice sont fondées sur des questions de répartition et de droits à la terre. Ces droits vont au-delà du « bien-être » ou de « l'opportunité » et exigent la reconnaissance et la redistribution dans le processus de remise en cause de la souveraineté des traditions et des territoires nationaux ; et ce sont bien ces interrogations et ces interventions à ce niveau fondateur qui font juger ces mouvements « à contre-courant de l'Amérique ». Ou de l'Australie. Kim Scott écrit ceci :

> Insécurité, incertitude, doute. J'entends encore souvent ces mots dans les discussions sur les droits des indigènes, prétendument en référence au contrat économique. Mais il s'agit d'insécurité, d'incertitude et de doute sur quelque chose de plus important encore. De bien plus profond.
>
> Sur les fondements de la nation. Sur qui en fait partie. Sur qui nous sommes [5].

Les hégémonies qui existent « chez nous » nous offrent d'utiles perspectives sur les effets prédateurs de la gouvernance globale, si philanthropique ou améliorative qu'ait pu être son intention de départ. Les « solutions » économiques à l'inégalité et à la pauvreté nationales et internationales mises en œuvre par le FMI et la Banque mondiale, par exemple, ont « la marque du dirigeant colonial [6] », selon Joseph Stiglitz, autrefois vice-président et économiste en chef de la Banque mondiale : « Ils aident à créer une économie duelle qui abrite des poches de richesse [...]. *Mais une économie duelle n'est pas une économie développée* » (c'est moi qui souligne). C'est la *re-production* d'économies duelles, inégales, en tant qu'*effet* de la globalisation qui rend les sociétés pauvres plus vulnérables à la

« culture de la condition » où ce qui est censé être l'octroi de prêts se transforme en diktat péremptoire de politiques :

« Si le FMI voulait qu'une nation libéralise ses marchés financiers, par exemple, elle pourrait rembourser son prêt sous forme de réalisations diverses, associant l'octroi de nouveaux crédits à des étapes vérifiables de libéralisation. Des conditions de ce genre sont perçues comme des intrusions par le nouveau pouvoir colonial sur la propre souveraineté du pays [7]. »

Un ordre économique mondial basé sur de telles pratiques de « conditionnalité » facilite les postures péremptoires de pouvoir qui mènent les politiques globales en posant au reste du monde – « vous êtes avec nous ou contre nous » – des « conditions » qui risquent fort d'être unilatérales et de ne pas respecter la loi internationale ni de chercher un consensus parmi les corps représentatifs de la communauté internationale. Quand le gouvernement global est mené en termes de conditionnalité coercitive, il est difficile d'entrer dans des négociations équitables avec ses alliés ou ses ennemis.

Il existe toutefois un autre cosmopolitisme, de type trinidadien, pour ainsi dire, qui émerge du monde des pensions de famille des migrants et des lieux habités par les minorités nationales et diasporiques. Julia Kristeva, dans un autre contexte, l'appelle un cosmopolitisme blessé. Selon moi, il est mieux décrit comme un cosmopolitisme vernaculaire mesurant le progrès global dans une perspective minoritaire. Ses prétentions à la liberté et à l'égalité sont marquées par « un "droit à la différence dans l'égalité" [8] », plutôt que par une diversité fondée sur une « économie duelle [9] ». Un tel « droit à la différence », comme le suggère Étienne Balibar, n'exige pas la restauration d'une identité culturelle ou essentialiste ; il ne considère pas non plus l'égalité comme une neutralisation des différences au nom de « l'universalité » des droits, dont l'application est souvent sujette à des définitions idéologiques et institutionnelles de ce qui compte comme « humain » dans chaque contexte culturel ou politique spécifique. Un droit à la différence-dans-l'égalité peut être articulé du point de vue des minorités nationales comme des migrants

globaux ; et dans chaque cas, ce droit représente un désir de réviser les composants classiques de la citoyenneté – la citoyenneté politique, légale et sociale (T.H. Marshall) – en les étendant pour inclure le domaine de la « citoyenneté symbolique » (Avishai Margalit). L'aspect symbolique soulève des questions affectives et éthiques liées aux différences culturelles et à la discrimination sociale – problèmes d'inclusion et d'exclusion, de dignité et d'humiliation, de respect et de répudiation. Dans le contexte du désordre du monde où nous sommes plongés, la citoyenneté symbolique est désormais essentiellement définie par une culture de « sécurité » panoptique : comment distinguer le bon migrant du mauvais migrant ? Quelles cultures sont sûres ? Lesquelles sont dangereuses ?

Notre vision de la citoyenneté souveraine centrée sur la nation ne peut comprendre la difficile situation de « l'appartenance » minoritaire que comme un problème d'ontologie – *appartenir* à une race, un genre, une classe, une génération devient une sorte de « seconde nature », une identification primordiale, un héritage de tradition, une *naturalisation* des problèmes de citoyenneté. Le cosmopolite vernaculaire tend à estimer que l'attachement à un « droit à la différence dans l'égalité » en tant que problème de constitution de groupes et d'affiliations émergents concerne moins l'affirmation ou l'authentification des origines et des « identités » que les pratiques politiques et les choix éthiques. Les affiliations ou les solidarités minoritaires surgissent en réponse aux échecs et aux limites de la représentation démocratique, créant de nouveaux modes d'agent, de nouvelles stratégies de reconnaissance, de nouvelles formes de représentation politique et symbolique : ONG, groupes anti-mondialisation, Commissions Vérité, tribunaux internationaux, agences locales de justice transitionnelle (les tribunaux gacaca dans le Rwanda rural). Le cosmopolitisme vernaculaire est un processus politique qui œuvre en direction des objectifs partagés de gouvernance démocratique, au lieu de simplement reconnaître des entités ou des identités politiques « marginales » déjà constituées.

Si je soutiens que le succès et l'échec de la globalisation

commence chez soi, le grand cosmopolite vernaculaire afro-américain W.E.B. Du Bois ne l'a que trop bien compris. Dans une conférence sur les droits de l'homme donnée en 1945, il suggérait que l'essence du malaise global devait être cherchée dans « le problème des minorités » :

> Nous devons penser les colonies au dix-neuvième et vingtième siècles comme [...] [une part] des problèmes locaux de Londres, de Paris et de New York. [Ici, en Amérique,] dans les États organisés et dominants du monde, il existe des groupes de gens soumis à un statut quasi-colonial : les travailleurs vivant dans les taudis des grandes villes ; des groupes comme les Nègres aux États-Unis qui subissent une ségrégation physique et une discrimination spirituelle dans la loi et la coutume [...]. Tous ces gens vivent sous un statut qui est en fait [quasi] colonial et forment le noyau et la substance du problème des minorités [10].

La poétesse Adrienne Rich explore le cœur et la substance des minorités globales dans *An Atlas of the Difficult World*, l'une des plus frappantes séries de poèmes traitant du monde cosmopolite contemporain. Elle en prend une mesure globale – une mesure à la fois morale et poétique – en décentrant le lieu d'où elle parle, l'endroit qu'elle habite. Il n'y a pas ici de ventriloquisme de la victimisation, pas de cartographie consensuelle. La résistance de Rich à des formes aussi faciles d'identification et de résolution vient de la puissance implacable, répétitive de ses vers à révéler la profonde « insatisfaction » que contient notre histoire « partagée » de civilisation et de barbarie humaines. L'angoisse nous lie au souvenir du passé tandis que nous luttons pour choisir une voie à travers l'histoire ambiguë du présent. Cette inquiétude incessante sur *qui* l'on est – en tant qu'individu, groupe ou communauté – et la complexité d'une perspective globale sont magnifiquement évoquées dans ces quelques vers :

> La mémoire dit : tu veux bien faire ? Ne compte pas sur moi...
> Je suis un canal en Europe où des corps flottent
> Je suis une tombe collective je suis la vie qui revient
> Je suis une table mise avec une place pour l'Étranger
> Je suis un champ aux coins laissés pour les sans-terre
> Je suis un enfant-homme priant Dieu d'être un homme,
> Je suis une femme qui se vend pour un billet de passage
> ---
> Je suis un tailleur émigré qui dit Un manteau
> N'est pas qu'un simple vêtement
> ---
> J'ai rêvé de Sion j'ai rêvé de la révolution mondiale
> Je suis un corps sorti d'un canal de Berlin
> Un fleuve dans le Mississippi. Je suis une femme debout
> Je suis debout ici dans votre poème. Insatisfaite [11].

La répétition insistante de ce « Je suis un / Je suis un... Je suis » – sorte de sombre comptine d'un enfant monstrueux de notre temps – se trouve à la fois impliquée dans les événements traumatiques des histoires globales (l'esclavage, la guerre, la migration, la diaspora, les révoltes paysannes, la révolution) et pourtant insatisfaite dans sa tentative d'imaginer comment mettre en œuvre une relation dans un monde rendu implacable par ses souvenirs transhistoriques. Chaque vers contient sa propre narration cryptée : Rosa Luxemburg peut être le corps sorti du canal Landswehr de Berlin ; la période des droits civiques dans le sud de l'Amérique est évoquée par le Mississippi en flammes. Rich s'efforce d'établir une narration d'intérêt humain, au sens que donne Hannah Arendt à ce terme : une exploration de ce qui se tient dans l'entre-deux (*interest*), dans ces moments distincts, voire disjoints, qui leur permettent de s'affilier l'un à l'autre dans l'esprit d'un « droit à la différence dans l'égalité ». La phrase répétée : « Je suis – une table... un champ... un enfant-homme... une femme... un émigré », ne cherche pas à établir la souveraineté d'un sujet mondial « représentatif » qui peut parler pour tous les peuples.

Pour rester dans l'esprit du « droit à raconter » comme moyen d'atteindre notre propre identité nationale ou de communauté dans un monde global, il nous faut réviser notre sens de la citoyenneté symbolique, nos mythes d'appartenance, en nous identifiant aux « points de

départ » d'autres histoires et d'autres géographies nationales et internationales. C'est en se situant à ces intersections (et dans les interstices) de ces narrations que Rich souligne l'importance de la ré-vision historique et culturelle : le processus d'être soumis à, ou le sujet de, une histoire particulière « à soi » – une histoire *locale* – laisse la poétesse « insatisfaite » et angoissée quant à ce qu'elle est, ou ce que sa communauté peut être, dans le vaste flux d'une histoire transnationale. Si nous regardons la relation entre les cultures de cette façon, nous les voyons comme une étape d'un processus complexe de modernité « minoritaire », et non une simple polarité de majorité et minorité, de centre et de périphérie. Adrienne Rich ne lie pas simplement entre eux les malheurs des « damnés de la terre » ; elle transforme l'abjection de l'histoire moderne en une histoire productive et créative de la minorité en tant qu'agent social. D'un esprit de résistance et de patience émerge le désir minoritaire de vivre, de *faire*, d'introduire l'acte de *poesis* dans la vie imaginée du migrant ou de la minorité comme une part de la société civique et civile : « Je suis un tailleur émigré qui dit *Un manteau* / n'est pas qu'un vêtement. »

L'« insatisfaction » est-elle le pessimisme de l'idéaliste ou l'aspiration de l'utopique ? L'évocation par Rich d'une éthique et d'une poétique de l'« insatisfaction » est-elle un subtil avertissement contre la position du « spectateur informé », ou du réaliste politique qui agit esentiellement sur la base d'un auto-intérêt éclairé ?

Je suis ici debout dans votre poème. Insatisfaite.

L'insistance du dernier vers sur le terme « debout » ne doit pas être négligée. Car il s'agit d'un type particulier de position politique, « l'être-debout de la citoyenneté » en tant que mesure de « bien » public, en tant que respect et reconnaissance, sur laquelle Judith Shklar fonde sa théorie de la citoyenneté américaine [12]. Cette citoyenneté comme « être-debout » nous rappelle qu'en tant que citoyens actifs, nous devons veiller à nous garder des stratégies étatiques d'exclusion et de discrimination masquées par ses promesses d'égalité formelle et de démocratie procédurale. En tant que femme, dont l'exclusion effective des prises de

décision politique devient une condition « négative » pour le pouvoir du citoyen mâle, Rich se tient désormais debout avec ceux qui sont dans une position minoritaire à une échelle globale.

Dans le sillage de ces voix, nous en arrivons à la responsabilité philosophique et politique de concevoir la minoritisation et la globalisation comme le quasi-colonial, une situation à la fois ancienne et nouvelle, une relation dynamique, voire dialectique, qui dépasse les polarisations du local et du global, du centre et de la périphérie – en fait du « citoyen » et l'« étranger ». Un rapport récent de la commission mondiale à la Culture et au Développement de l'Unesco suggère qu'une situation minoritaire est de fait une sorte de citoyenneté mondiale. Les trente dernières années ont vu plus de gens vivre à travers ou entre des frontières nationales que jamais auparavant – selon une estimation basse, 40 millions de travailleurs étrangers, 20 millions de réfugiés, 20 à 25 millions de peuples déplacés à la suite de famines et de guerres civiles. Les émigrés, les réfugiés ou les minorités qui vivent au cœur de centres métropolitains au Nord et au Sud représentent la présence la plus tangible et la plus proche du monde global et transnational tel qu'il existe au sein de sociétés « nationales ». Quand nous parlons des frontières et des territoires en expansion constante du monde global, nous ne devons pas manquer à voir comment nos propres paysages intimes, indigènes, doivent être redessinés pour inclure ceux qui sont leurs nouveaux citoyens, ou ceux dont la présence citoyenne a été annihilée ou marginalisée. Les mouvements régionaux de peuples au sein des États-nations et l'impact financier et culturel des migrants sur leurs communautés et leurs sociétés « d'origine » ne doivent pas être négligés en faveur de la célébration de minorités diasporiques. Dans l'état du Maharashtra où je suis né, le parti Shiv Sena ne s'est mis à désigner la minorité musulmane comme « étrangère », dans les émeutes de la fin des années 1980, qu'après avoir pris pour cible les « réfugiés économiques » de l'Inde du sud venus chercher du travail à Bombay une décennie plus tôt.

L'article 27, l'une des deux principales conventions

d'application de la Déclaration universelle des droits de l'homme, soutient « le droit des minorités, en communauté avec les autres membres de leur groupe, à jour de leur propre culture, à professer et pratiquer leur propre religion, ou à utiliser leur propre langue ». Toutefois, l'article 27 souligne plutôt le besoin des minorités de « préserver » leur identité culturelle que de s'affilier à travers des communautés minoritaires émergentes. Avec toutes leurs bonnes intentions, ces droits négligent l'existence politique « interculturelle » et l'impératif éthique que nous désignent Rich et Du Bois. Pour Rich, dire « je », la location et la locution de la voix poétique doivent répéter et répercuter historiquement des moments spécifiques de la difficile situation de la minorité. Pour Du Bois, une minorité ne découvre sa force politique et sa forme esthétique que lorsqu'elle s'articule *à travers* et à côté de communautés de différence, dans des actes d'affiliation et des coalitions contingentes. De nombreux États membres ont proposé un amendement disant que les migrants, par exemple, ne doivent pas être considérés comme des minorités. On tenait pour acquis que « l'existence même de minorités *non assimilées* est une menace à l'unité nationale ; en conséquence, les provisions relatives aux droits des minorités ne doivent pas être appliquées pour encourager l'émergence de nouveaux groupes minoritaires ou gêner le processus d'assimilation et menacer ainsi l'unité de l'État [13] ». Les minorités font partie de ce processus permanent d'« artifice humain », comme l'appelle Arendt, où « nous ne sommes pas nés égaux, mais *devenons* égaux en tant que membres d'un groupe par la force de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux [14] ».

Je terminerai cette exploration de l'artifice et de l'agent de la minorité nationale et globale par un retour à la maison – à Bombay, où a commencé mon histoire. Mais il est désormais difficile de retourner à Mumbai sans franchir cette porte de la ville à multiple facettes, les *Enfants de minuit* de Salman Rushdie, ces *Buddenbrook* de Bombay. Le fétiche de description profuse et désespérée qui caractérise le style des *Enfants de minuit* signifie un désir de préserver, dans ses moindres détails quotidiens, le

cosmopolitisme éclairé depuis longtemps associé à la ville. Mais Rushdie a placé en toute connaissance de cause une bombe à retardement sous cette croyance.

> Fission de Saleem, je suis la bombe à Bombay, regardez-moi exploser, des os se brisant sous la terrible pression de la foule, des sacs d'os tombant et tombant sans fin... Rien d'autre qu'une créature brisée répandant des fragments dans la rue, parce que j'ai été un trop grand nombre de gens. La vie au contraire de la syntaxe permet le un plus que le trois, et à la fin quelque part le battement d'une horloge, douze coups, résonne [15].

La fission de la syntaxe qui fait éclater Bombay – la bombe à Bombay – est une merveilleuse image de cette ville de « trop de gens » et de trop d'histoires. Mais c'est aussi une vision prophétique des bombes qui ont déchiré Bombay en 1993, faisant effondrer cinq gratte-ciels en cinq heures. Les médias mondiaux, en quête de précédents après le 11-Septembre, n'ont pas eu une pensée pour cette journée à Bombay : *Des os se brisant sous la terrible pression de la foule* [16].

Des attaques terroristes et des émeutes communautaires ont laissé leur marque tragique sur une ville qui semble en surface travailler activement contre et à travers ce type de frontières ethniques et religieuses. Rushdie prend le plus souvent la route côtière, le long de Marine Drive, pour aller du sud au nord de l'île. Mais si l'on quitte Marine Drive pour le vieux centre de la ville, on entre dans un autre monde. On passe Azad maidan, de l'autre côté de Cathedral, l'école anglo-écossaise, on passe les communautés catholiques goan-romaines autour de Girgaum, puis les quartiers parsi sur Grant Road en direction des quartiers musulmans de Mohamedalli Road. Si l'on tourne à gauche avant d'arriver aux communautés anglo-indiennes plus pauvres de Byculla, on pénètre dans les anciens quartiers juifs de Nagpada où des femmes aux allures de spectres vendent des pains au sésame et au fromage irako-juifs. C'est dans ce cœur grouillant de la ville, avec son intrication de communautés, que les émeutes

communautaires du début des années 1990 ont laissé leur empreinte la plus durable et la plus dévastatrice.

Mais dans ce monde d'histoires multiples de Mumbai, désormais pris dans les craintes communautaires et les feux du fondamentalisme, vit un poète nommé Prakash Jadhav, qui vient de la communauté Dalit et écrit sur les sans-abri qui survivent sur les trottoirs de Bombay. Dans *Under Dadar Bridge*, il saisit la ville vue du dessous des arches de l'un de ses monuments ; et il a une intéressante histoire hindou-musulmane à raconter :

> Hey, m'man, dis-moi ma religion. Qui suis-je ?
> Que suis-je ?
> Tu n'es ni hindou ni musulman !
> Tu es une étincelle abandonnée des
> feux lascifs du monde.
> La religion ? Voilà où je me mets la religion !
> Les putes n'ont qu'une religion, mon fils,
> Si tu veux un trou à baiser, garde
> Ta queue dans ta poche [17] !

Soudain, un pont de Bombay devient un lieu d'où un poème Marathi est traduit en anglais par un poète qui parle à la fois la langue ornée d'un dialecte dévotionnel – *une étincelle abandonnée des feux lascifs du monde* – et l'argot local rappelant les poètes des Black Panthers qui ont une influence durable sur la poésie Dalit – *Si tu veux un trou à baiser, garde ta queue dans ta poche*. Le langage du poème saisit quelque chose de l'étincelle de cosmopolitisme vernaculaire que j'ai cherché à explorer. Et son refus de s'identifier à la polarisation hindou / musulman, qu'elle soit communautaire ou doctrinale, fait passer cette petite « étincelle du Monde » dans le domaine plus vaste du statut quasi colonial de Du Bois : « ceux qui vivent dans les taudis des grandes villes ; groupe qui sont ségrégués physiquement et discriminés spirituellement dans la loi et la coutume ». Tels sont *maintenant* les problèmes locaux de Mumbai, Paris, Londres, Hong Kong, *parce que la globalisation commence chez soi*.

Dans la voix insatisfaite d'Adrienne Rich – *Je suis… Je suis… Je suis* – et dans le questionnement insistant de Prakash Jadhav – *Qui suis-je ? Que suis-je ?* –, nous entendons un droit à narrer, le désir d'« un droit collectif, éthique à la différence dans l'égalité [18] ». Aucun nom n'est le vôtre tant que vous n'avez pas parlé en son nom ; quelqu'un vous rappelle et, soudain, le circuit des signes, des gestes, des gesticulations s'établit, et l'on entre dans le territoire du droit à narrer. On fait partie d'un dialogue qui peut ou non, de prime abord, être entendu ou repris – voire ignoré – mais sa personnalité ne peut être déniée. Dans le pays d'un autre qui est aussi le sien, la personne se divise, et en suivant le chemin en fourche on se rencontre soi-même dans un double mouvement… Un étranger autrefois, désormais un ami.

« L'architecture du présent travail se situe dans la temporalité. Tout problème humain demande à être considéré à partir du temps. »

Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*

« You've got to
"Ac-cent-tchu-ate the pos-i-tive,
E-li-mi-nate the neg-ative",
Latch on to the af-firm-a-tive,
Don't mess with Mister In-be-tween. »

Refrain de « Ac-cent-tchu-ate the Positive », de Johnny MERCER

INTRODUCTION

Les lieux de la culture

« La limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être*. »

Martin HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser »

Vivre aux lisières : l'art du présent

C'est le trope de notre temps que de situer la question de la culture dans le domaine de l'*au-delà*. Au tournant du siècle, nous sommes moins préoccupés par l'annihilation (la mort de l'auteur) ou par l'épiphanie (la naissance du « sujet »). Notre existence est marquée aujourd'hui par un sentiment obscur de la survie, une vie aux lisières du « présent » pour laquelle nous semblons n'avoir pas d'autre nom que l'astuce aussi classique que controversée du préfixe « post » : postmodernisme, postcolonialisme, post-féminisme…

L'« au-delà » n'est ni un nouvel horizon, ni une façon de laisser derrière soi le passé… Le commencement et la fin peuvent être des mythes porteurs pour les années médianes ; mais, en cette *fin de siècle*, nous sommes dans ce moment de transit où l'espace et le temps se croisent pour produire des figures complexes de différence et

d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion. Il y a en effet dans l'« au-delà » un sentiment de désorientation, une perturbation de la direction : un mouvement incessant d'exploration que saisit bien la langue française – ici et là-bas, de tous les côtés, *fort/da*, çà et là, en avant et en arrière [1].

L'abandon des singularités de « classe » ou de « genre » en tant que catégories conceptuelles et organisationnelles primaires a entraîné une prise de conscience des positions du sujet – race, genre, génération, positionnement institutionnel, lieu géopolitique, orientation sexuelle – qui hantent toute affirmation d'identité dans le monde moderne. Ce qui est innovant sur le plan théorique et crucial sur le plan politique, c'est ce besoin de dépasser les narrations de subjectivités originaires et initiales pour se concentrer sur les moments ou les processus produits dans l'articulation des différences culturelles. Ces espaces « interstitiels » offrent un terrain à l'élaboration de ces stratégies du soi – singulier ou commun – qui initient de nouveaux signes d'identité, et des sites innovants de collaboration et de contestation dans l'acte même de définir l'idée de société.

C'est dans l'émergence des interstices – dans le chevauchement et le déplacement des domaines de différence – que se négocient les expériences intersubjectives et collectives d'*appartenance à la nation*, d'intérêt commun ou de valeur culturelle. Comment des sujets sont-ils formés dans « l'interstice » ou dans l'excès de la somme des « parties » de différence (en général conçues comme race/classe/genre, etc.) ? Comment les stratégies de représentation ou de prise de pouvoir en viennent-elles à se formuler dans les revendications concurrentes de communautés au sein desquelles, en dépit d'histoires partagées de privation et de discrimination, les échanges de valeurs, de significations et de priorités ne s'opèrent pas toujours dans la collaboration et le dialogue, mais peuvent être profondément antagonistes, conflictuels, et même incommensurables ?

La puissance de ces questions est corroborée par le « langage » des récentes crises sociales provoquées par des histoires de différence culturelle. Les conflits à Los Angeles entre Coréens, Mexicains-Américains et Afro-Américains

tournent autour du concept d'« irrespect » – un terme forgé aux lisières de la privation ethnique qui est tout à la fois le signe d'une violence racialisée et le symptôme de la victimisation sociale. À la suite de l'affaire des *Versets sataniques* en Grande-Bretagne, les féministes noires et irlandaises, en dépit de leurs différences, ont fait cause commune contre la « racialisation de la religion », considérée comme le discours dominant par lequel l'État représente leurs conflits et leurs combats, fussent-ils séculiers ou même « sexuels ».

Les termes de l'engagement culturel, qu'ils soient antagonistes ou affiliatifs, sont produits sur un mode performatif. La représentation de la différence ne doit pas être lue hâtivement comme le reflet de caractères culturels ou ethniques *préexistants*, gravés dans le marbre de la tradition établie. Du point de vue de la minorité, l'articulation sociale de la différence est une négociation complexe et incessante qui cherche à autoriser des hybridités sociales émergeant dans les moments de transformation historique. Le « droit » de signifier depuis la périphérie des pouvoirs et des privilèges établis ne tient pas à la persistance de la tradition ; il reprend vigueur par la puissance de la tradition pour se réinscrire dans les conditions contingentes et contradictoires qui sont le lot de ceux qui se situent « dans la minorité ». La reconnaissance que confère la tradition est une forme partielle d'identification. En remettant en scène le passé, elle introduit des temporalités autres, incommensurables, dans l'invention de la tradition. Ce processus aliène tout accès immédiat à une identité originaire ou à une tradition « transmise ». Les luttes situées aux limites de la différence culturelle peuvent être aussi souvent consensuelles que conflictuelles ; elles peuvent prendre en défaut nos définitions de la tradition et de la modernité ; réaligner les frontières classiques entre privé et public, entre haut et bas ; et remettre en cause les attentes normatives de développement et de progrès.

J'ai voulu esquisser, ou poser, des situations d'un type plutôt ouvert [...] Mon travail porte avant tout sur une sorte de

fluidité, un mouvement d'avant en arrière qui ne prétend à aucune façon d'être spécifique ou essentielle [2].

Voici ce qu'écrit Renée Green, l'artiste afro-américaine. Elle réfléchit sur la nécessité de comprendre la différence culturelle comme la production d'identités minoritaires qui « se clivent » – qui sont étrangères à elles-mêmes – dans l'acte de leur articulation dans un corps collectif :

> Le multiculturalisme ne reflète pas la complexité de la situation telle que je l'affronte au quotidien [...]. Il faut pouvoir sortir de soi-même pour voir réellement ce que l'on est en train de faire. Je ne veux pas condamner les gens de bonne volonté et dire (comme ces T-shirts que l'on achète dans la rue) : « C'est un truc de Noirs, vous ne pouvez pas comprendre. » Pour moi, c'est essentialiser la négritude [3].

Poser les questions de solidarité et de communauté du point de vue interstitiel permet une montée en puissance politique et l'élargissement de la cause multiculturelle. Les différences sociales ne sont pas simplement données à vivre dans le cadre d'une tradition culturelle déjà authentifiée ; elles sont le signe de l'émergence d'une communauté envisagée comme un projet – vision et construction à la fois – qui nous emmène « au-delà » pour mieux revenir, dans un esprit de révision et de reconstruction, aux *conditions* politiques du présent :

> Même alors, c'est encore une lutte de pouvoir entre différents groupes au sein des groupes ethniques pour savoir ce qui est dit, qui dit quoi et qui représente qui. Qu'est-ce qu'une communauté, de toute façon ? Qu'est-ce qu'une communauté noire ? Qu'est-ce qu'une communauté latino ? Il m'est difficile d'envisager toutes ces choses comme des catégories fixes et monolithiques [4].

Si les questions de Renée Green ouvrent un espace interstitiel d'interrogation entre l'acte de la représentation – qui ? quoi ? où ? – et la présence de la communauté elle-même, considérons sa propre intervention créative au sein de ce moment d'entre-deux. Son travail « architectural » lié

aux sites, *Sites of Genealogy* (Out of Site, Institut d'art contemporain, Long Island City, New York), affiche et déplace la logique binaire sur laquelle sont souvent construites les identités de différence – Noir/Blanc, Soi/Autre. Green crée une métaphore du bâtiment même du musée, au lieu de se borner à exploiter l'espace de la galerie :

> J'ai utilisé l'architecture littéralement comme une référence, en me servant du grenier, de la chaufferie et de la cage d'escalier pour associer certaines divisions binaires telles que au-dessus et au-dessous, paradis et enfer. La cage d'escalier est devenue un espace liminal, un passage entre des régions hautes et basses, marquées chacune par des plaques se référant à la négritude et à la blanchitude [5].

La cage d'escalier en tant qu'espace liminal, interstiel aux désignations d'identité, devient le processus d'interaction symbolique, le tissu conjonctif construisant la différence entre le haut et le bas, le noir et le blanc. Le « çà et là » de la cage d'escalier, le mouvement temporel et le passage qu'elle autorise, empêchent les identités situées à chaque bout de s'installer dans des polarités primordiales. Ce passage interstitiel entre des identifications fixes ouvre la possibilité d'une hybridité culturelle qui entretient la différence en l'absence d'une hiérarchie assumée ou imposée :

> J'ai toujours fait un incessant va-et-vient entre des désignations raciales et des désignations physiques ou d'autres désignations symboliques. Toutes ces choses se brouillent plus ou moins [...]. Je trouve intéressant de développer une généalogie du mode de fonctionnement des couleurs et des non-couleurs [6].

« Au-delà » signifie la distance spatiale, marque le progrès, promet le futur ; mais nos intimations à franchir la barrière ou la frontière – l'acte même d'aller *au-delà* – sont inconnaissables, irreprésentables, sans retour au « présent », disjoint et déplacé par ce processus de répétition. L'imaginaire de la distance spatiale – vivre en quelque

sorte hors des limites de notre temps – met en relief les différences temporelles et sociales qui interrompent notre sentiment de collusion avec la contemporanéité culturelle. Le présent ne peut plus être envisagé comme une simple rupture ou un simple lien avec le passé et le futur, il n'est plus une présence synchronique : notre présence immédiate à nous-mêmes, notre image publique se révèlent dans ses discontinuités, ses inégalités, ses minorités. Contrairement à l'impasse de l'histoire dévidant le temps séquentiel comme les grains d'un chapelet en s'efforçant d'établir des connexions sérielles et causales, nous sommes désormais confrontés à ce que Walter Benjamin décrit comme l'explosion d'un moment monadique du cours homogène de l'histoire, « fondant ainsi un concept du présent comme l'"à-présent" [7] ».

Si le jargon de notre temps – postmodernité, postcolonialisme, postféminisme – a une quelconque signification, elle ne tient pas à l'usage courant du « post » pour indiquer la séquentialité (l'*après*-féminisme) ou la polarité (l'*anti*modernisme). Ces termes, qui désignent l'au-delà avec tant d'insistance, ne peuvent incarner son infatigable énergie révisionnaire que s'ils font du présent un site élargi et ex-centrique d'expérience et de prise de pouvoir. Ainsi, si l'intérêt pour le postmodernisme se borne à célébrer la fragmentation des « grandes narrations » du rationalisme post-Lumières, il reste, quelle que soit l'excitation intellectuelle qu'il suscite, une entreprise profondément provinciale.

La signification la plus large de la condition postmoderne tient dans la conscience que les « limites » épistémologiques de ces idées ethnocentriques sont aussi les frontières énonciatives de toute une gamme d'autres histoires et d'autres voix dissonantes, voire dissidentes – les femmes, les colonisés, les groupes minoritaires, les porteurs de sexualités sous surveillance. Car la démographie du nouvel internationalisme est l'histoire de la migration postcoloniale, les récits de la diaspora culturelle et politique, des vastes déplacements sociaux de communautés paysannes et aborigènes, la poésie de l'exil, la sombre prose des réfugiés politiques et économiques. C'est en ce

sens que la frontière devient l'endroit à partir duquel quelque chose *commence à être* dans un mouvement comparable à l'articulation ambulante et ambivalente de l'au-delà que j'ai déjà mentionnée : « Toujours, et d'une façon chaque fois différente, le pont ici ou là conduit les chemins hésitants ou pressés pour que les hommes aillent sur d'autres rives [...]. Le pont *rassemble* car il est l'élan qui donne un passage [...] [8]. »

Les concepts mêmes de cultures nationales homogènes, de transmission consensuelle ou contiguë de traditions historiques, ou de communautés ethniques « organiques » – *comme la base même du comparativisme culturel* –, traversent actuellement un profond processus de redéfinition. Le hideux extrême du nationalisme serbe démontre que l'idée même d'une identité nationale pure, « ethniquement nettoyée », ne peut s'atteindre que par la mort, au sens littéral ou figuré, de l'entrelacement complexe de l'histoire et des frontières culturellement contingentes de la nation moderne. Cet aspect de la psychose de ferveur patriotique, me plais-je à penser, est une preuve manifeste d'un sentiment plus transnational et translationnel de l'hybridité des communautés imaginées. Le théâtre sri-lankais contemporain représente le conflit à mort entre Tamouls et Singhalais par des références allégoriques à la brutalité de l'État en Afrique du Sud et en Amérique latine ; le canon anglo-celte de la littérature et du cinéma australiens est aujourd'hui réécrit du point de vue des impératifs politiques et culturels aborigènes ; les romans sud-africains de Richard Rive, Bessie Head, Nadine Gordimer, John Coetzee, sont les témoignages d'une société divisée par les effets de l'apartheid qui invitent la communauté intellectuelle internationale à méditer sur les mondes inégaux, asymétriques qui existent ailleurs ; Salman Rushdie écrit sous forme de fable l'historiographie de l'Inde et du Pakistan de l'après-indépendance dans *Les Enfants de minuit* et *La Honte*, pour mieux nous rappeler dans les *Versets sataniques* que l'œil le plus vrai est peut-être désormais celui de la double vision du migrant ; le roman de Toni Morrison, *Beloved*, fait revivre le passé de l'esclavage et ses rituels meurtriers de possession et d'autopossession pour projeter

une fable contemporaine – l'histoire d'une femme qui est en même temps le récit de la mémoire affective et historique d'une sphère publique émergente d'hommes et de femmes. Ce qui est frappant dans le « nouvel » internationalisme, c'est que le mouvement du spécifique au général, du matériel au métaphorique, n'est pas un calme passage de transition et de transcendance. Le « passage du milieu » de la culture contemporaine est, comme l'esclavage lui-même, un processus de déplacement et de disjonction qui ne totalise pas l'expérience. Les cultures « nationales » sont de plus en plus produites du point de vue des minorités exclues. L'effet le plus significatif de ce processus n'est pas la prolifération d'« histoires alternatives d'exclus » qui produirait, comme l'ont prétendu certains, une anarchie pluraliste. Ce que montrent mes exemples, c'est la transformation de la base même sur laquelle s'établissent les relations internationales. La monnaie courante du comparativisme critique, ou jugement esthétique, n'est plus la souveraineté de la culture nationale conçue, selon Benedict Anderson, comme une « communauté imaginée » enracinée dans le « temps homogène et vide » de la modernité et du progrès. Les grandes narrations associées du capitalisme et de la lutte des classes sont les moteurs de la reproduction sociale, mais elles ne fournissent pas en elles-mêmes un cadre fondateur pour ces modes d'identification culturelle et d'affect politique qui se constituent autour de questions comme la sexualité, la race, le féminisme, le sort des réfugiés ou des migrants, ou la mortelle destinée sociale du sida.

Le témoignage de mes exemples représente une révision radicale du concept même de communauté humaine. Ce que peut être cet espace géopolitique, en tant que réalité locale ou transnationale, est à la fois interrogé et réinitié. Dans les années 1990, le féminisme trouve autant sa solidarité dans des récits libératoires que dans la douloureuse position éthique d'une esclave, la Sethe de Toni Morrison dans *Beloved*, poussée à l'infanticide. Le corps politique ne peut plus percevoir la santé de la nation comme une simple vertu civique ; il doit repenser la question des droits pour toute la communauté nationale et internationale du point

de vue du sida. La métropole occidentale doit affronter son histoire postcoloniale, racontée par son afflux de migrants et de réfugiés de guerre, comme un récit indigène *interne à son identité nationale* ; et la raison en est clairement exprimée dans les mots ivres, balbutiés, de Mr. « Whisky » Sisodia dans les *Versets sataniques* : « L'ennui avec les Angang Anglais, c'est que leur hishis histoire s'est passée outremer, alors ils ne savent papa pas ce qu'elle signifie [9]. »

La postcolonialité, pour sa part, est un rappel salutaire des relations « néocoloniales » qui persistent au sein du « nouvel » ordre mondial et de la division multinationale du travail. Une telle perspective permet d'authentifier des histoires d'exploitation et l'évolution de stratégies de résistance. Mais au-delà, la critique postcoloniale porte témoignage de ces pays et de ces communautés – du Nord et du Sud, urbains et ruraux – constitués, si l'on me passe cette expression, « autrement que la modernité ». Ces cultures de la contre-modernité postcoloniale peuvent être contingentes à la modernité, discontinues ou en rivalité avec elle, résistantes à ses technologies opprimantes, assimilationnistes ; mais elles déploient aussi l'hybridité culturelle de leurs conditions limites pour « traduire » et, partant, réinscrire l'imaginaire social de la métropole et de la modernité. Écoutons Guillermo Gomez-Pena, l'artiste de performance qui vit notamment – entre d'autres temps et lieux – à la frontière du Mexique et des États-Unis :

> hello America
> this is the voice of Gran Vato Charollero
> broadcasting from the hot deserts of Nogales, Arizona
> zona de libre cogercio
> 2 000 megaherz en todas direcciones
>
> you are celebrating Labor Day in Seattle
> while the Klan demonstrates
> against Mexicans in Georgia
> *ironia, 100 % ironia* [10]
>
> [Salut, l'Amérique /ici c'est le Gran Vato Charollero
> qui émet depuis les déserts brûlants de Nogales, en Arizona
> zone de libre *cojercition* / 2 000 méga-hertz dans toutes les directions

> Tu célèbres la Fête du travail à Seattle
> pendant que le Klan manifeste / contre les Mexicains en Georgie
> ironie, 100 % d'ironie]

Être dans l'« au-delà », donc, c'est habiter un espace « entre-temps », comme vous le dira n'importe quel dictionnaire. Mais habiter « dans l'au-delà », c'est aussi, comme je l'ai montré, faire partie d'un temps révisionnaire, d'un retour au présent pour redécrire notre contemporanéité culturelle ; réinscrire notre communauté humaine, historique ; *toucher le bord le plus proche du futur*. En ce sens, donc, l'espace intermédiaire « au-delà » devient un espace d'intervention dans l'ici et le maintenant. S'engager dans cette invention et cette intervention, comme le font Renée Green et Gomez-Pena dans leurs œuvres respectives, exige un sens du nouveau qui entre en résonance avec l'esthétique chicano hybride du « *rasquachismo* », que décrit ainsi Tomas Ybarra-Frausto :

> l'utilisation de ressources disponibles pour le syncrétisme, la juxtaposition et l'intégration. Le *rasquachismo* est une sensibilité liée aux mélanges et à la confluence [...] un plaisir de la texture et des surfaces sensuelles [...] la manipulation consciente d'elle-même de matériaux ou d'une iconographie [...] la combinaison de matériaux trouvés et d'un esprit satirique [...] la manipulation d'artefacts *rasquache*, de codes et de sensibilités issus des deux côtés de la frontière [11].

Le travail limite de la culture exige une rencontre avec la « nouveauté » qui ne s'inscrit pas dans le continuum du passé et du présent. Il crée un sens du nouveau comme acte insurgeant de traduction culturelle. Un tel art ne se borne pas à rappeler le passé comme une cause sociale ou un précédent historique ; il renouvelle le passé et le reconfigure comme un espace « interstitiel » contingent, qui innove et interrompt la performance du présent. Le « passé-présent » devient un aspect de la nécessité, non de la nostalgie de vivre.

Les *objets trouvés* de Pepon Osorio de la communauté

nuyoricaine (New York/Porto-Rico) – les statistiques de la mortalité infantile, ou la propagation silencieuse (et passée sous silence) du sida dans la communauté hispanique – sont élaborées en allégories baroques de l'aliénation sociale. Mais ce n'est pas la haute tragédie de la naissance et de la mort qui captive l'imagination spectaculaire d'Osorio. Il est le grand célébrateur de l'acte migrant de survie, utilisant ses travaux à supports mixtes pour créer un espace culturel hybride qui se forme de façon contingente, disjonctive, dans l'inscription de signes de mémoire culturelle et de sites d'action politique. *La Cama* (Le lit) fait du lit à baldaquin archidécoré la scène primale de souvenirs d'enfance perdus-et-retrouvés, le mémorial à Juana, une nounou morte, la *mise en scène* de l'érotisme du quotidien de l'émigrant. La survie, pour Osorio, c'est travailler dans les interstices d'une gamme de pratiques : l'« espace » d'installation, le spectacle de la statistique sociale, le temps transitif du corps en performance.

Enfin, c'est l'art photographique d'Alan Sekula qui pousse la condition limite de la traduction culturelle à sa limite globale dans *Fish Story*, son projet photographique sur les ports : « Le port est le site où les marchandises apparaissent en vrac, dans le flux même de leur échange [12]. » Le port et la criée deviennent le *paysage moralisé* du monde conteneurisé, informatisé du commerce international. Il reste que l'espace-temps non synchrone de l'« échange » transnational et de l'exploitation s'incarne dans une allégorie de la navigation :

> Les choses à présent se font plus confuses. Un enregistrement crachotant de l'hymne national norvégien beugle dans un haut-parleur de la Maison du marin sur la falaise au-dessus du chenal. Le porte-conteneurs ainsi accueilli fait monter un pavillon de complaisance des Bahamas. Il a été construit par des Coréens qui travaillent de longues journées dans les chantiers navals géants d'Ulsan. L'équipage, sous-payé et insuffisant, pourrait être salvadorien ou philippin. Seul le capitaine entend une mélodie familière [13].

La nostalgie nationaliste norvégienne n'arrive pas à noyer la babel sur la falaise. Le capitalisme transnational et l'appauvrissement du tiers monde créent certainement les chaînes de circonstances qui emprisonnent le Salvadorien ou le Philippin. Dans leur passage culturel, de ci, de là, en tant que travailleurs migrants, éléments de la massive diaspora économique et politique du monde moderne, ils incarnent le « présent » de Benjamin : ce moment retentissant du continuum de l'histoire. De telles conditions de déplacement culturel et de discrimination sociale – où les survivants politiques deviennent les meilleurs témoins historiques – sont les bases sur lesquelles Frantz Fanon, le psychanalyste martiniquais acteur de la révolution algérienne, situe une action de montée en puissance :

> Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon *activité négatrice* [c'est moi qui s.] en tant que je poursuis autre chose que la vie ; en tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain ; c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques.
>
> Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence.
>
> Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement.
>
> Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de la liberté [14].

Une fois encore, c'est le désir de reconnaissance, « pour ailleurs et pour autre chose », qui pousse l'expérience de l'histoire *au-delà* de l'hypothèse instrumentale. Une fois encore, c'est l'espace d'intervention émergeant dans les interstices culturels qui introduit l'invention créatrice à l'existence. Et une dernière fois, il y a un retour à la performance d'identité comme itération, re-création du soi dans le monde du voyage, réinstallation de la communauté limite de la migration. Le désir de Fanon de reconnaissance de présence culturelle comme « activité négatrice » résonne avec ma rupture de la barrière-temps d'un « présent » culturellement collusif.

Des vies inconfortables : la littérature de reconnaissance

Fanon reconnaît l'importance cruciale, pour les peuples subordonnés, d'affirmer leurs traditions culturelles indigènes et de retrouver leurs histoires réprimées. Mais il est bien trop conscient des dangers de la fixité et du fétichisme des identités dans la calcification des cultures coloniales pour recommander que l'on plante des « racines » dans le roman célébratoire du passé ou en homogénéisant l'histoire du présent. L'activité négatrice est, de fait, l'intervention de l'« au-delà » qui établit une frontière : un pont, où commence l'« être », parce qu'il saisit quelque chose du sentiment éloignant de la relocalisation du foyer et du monde – l'inconfort, la situation des initiations extraterritoriales et transculturelles. Être dans l'inconfort n'est pas être sans foyer, et cet « inconfort » ne s'inscrit pas aisément dans la division familière de la vie sociale entre sphère publique et privée. Le moment de l'inconfort nous assaille furtivement comme notre ombre même, et l'on se retrouve soudain avec l'Isabel Archer du *Portrait de femme* d'Henry James, prenant la mesure de notre installation dans un état de « terreur incrédule [15] ». C'est ce point où le monde pour Isabel se rétrécit avant de prendre une immense extension. Tandis qu'elle lutte pour survivre aux eaux insondables, aux torrents furieux, James nous introduit à « l'inconfort » inhérent à ce rite d'initiation extraterritoriale et transculturelle. Les recoins de l'espace domestique deviennent des sites d'invasions les plus intriqués de l'histoire. Dans ce déplacement, les frontières deviennent le foyer, et le monde devient confus ; et, étrangement, le public et le privé deviennent partie prenante l'un de l'autre, nous imposant une vision aussi divisée que désorientante.

Bien que l'« inconfort » soit une condition paradigmatique coloniale et postcoloniale, il a une résonance que l'on peut entendre distinctement, bien que sur un mode erratique, dans des fictions qui négocient les pouvoirs de la différence culturelle sur toute une gamme de lieux transhistoriques. Vous avez déjà entendu l'alarme stridente de

l'inconfortable au moment où Isabel Archer réalise que son monde s'est réduit à une haute, méchante fenêtre, alors que sa maison de fiction devient « la maison des ténèbres, la maison mutique, la maison suffocante[16] ». Si vous pouvez l'entendre dans le Palazzo Roccanera à la fin des années 1870, alors un peu plus tôt en 1873, dans les faubourgs de Cincinatti, dans des maisons marmonnantes comme le 124 Bluestone Road, vous entendrez l'indéchiffrable langage des Noirs morts et furieux ; la voix de la *Beloved* de Toni Morrison, « les pensées des femmes du 124, inexprimables, inexprimées[17] ». Un quart de siècle plus tard, en 1905, le Bengale est à feu et à sang avec le Swadeshi ou le mouvement Home Rule, quand « une Bimala ménagère, un produit de l'espace restreint », comme la décrit Tagore dans *La Maison et le Monde*, est soudain réveillée par « une mélodie basse et profonde [...] dont la note dominante semble être la vraie note virile, la note de la puissance ». Bimala est possédée et sort pour toujours de la zenana, le quartier fermé des femmes, lorsqu'elle franchit cette véranda du destin vers le monde des affaires publiques, « sur une autre rive, et il n'y a plus de passeur[18] ». Bien plus proche de notre temps, dans l'Afrique du Sud contemporaine, Aila, l'héroïne de Nadine Gordimer dans *Histoire de mon fils*, répand autour d'elle une atmosphère apaisante tandis qu'elle fait de son rôle domestique sous-estimé la parfaite couverture d'un trafic d'armes : soudain, la maison se transforme en un autre monde, et le narrateur remarque que « ce fut comme si chacun s'apercevait que sans s'en rendre compte il était entré dans une maison étrangère et que c'était celle d'Aila ; *c'est là qu'elle se tenait*[19] ».

Les spécificités historiques et les diversités culturelles qui informent chacun de ces textes feraient l'objet d'une discussion globale purement gestuelle, même si je me borne ici à commenter Morrison et Gordimer en détail. Mais l'« inconfort » offre bien une problématique « non continuiste » qui dramatise – dans la figure de la femme – la structure ambivalente de l'état civil tandis qu'il trace sa frontière assez paradoxale entre les sphères publique et privée. Si, pour Freud, « [l']*unheimlich* [serait] tout ce qui

devait rester un secret, rester dans le monde du caché et qui est venu au jour », la description par Hannah Arendt des domaines public et privé est profondément inconfortable : « c'est la distinction entre des choses qui devraient être cachées à la vue et des choses qui devraient être montrées », ce qui, par leur inversion dans l'âge moderne, « découvre combien le dissimulé peut être riche et multiple dans des conditions d'intimité[20] ».

Cette logique de l'inversion qui se transforme en déni informe les profondes révélations et réinscriptions du moment de l'inconfort. Car ce qui était « caché à la vue » pour Arendt devient, dans *The Disorder of Women* de Carole Pateman, la « sphère domestique ascriptive » *oubliée* dans les distinctions théoriques entre sphère publique et privée de la société civile. Un tel oubli – ou déni – crée une incertitude au cœur du sujet généralisant de la société civile, compromettant l'« individu » sur quoi s'appuie son aspiration à l'universalisme. En rendant visible l'oubli du moment « inconfortable « dans la société civile, le féminisme spécifie la nature gendrée, patriarcale de la société civile et perturbe la symétrie entre public et privé, désormais repoussée dans l'ombre ou étrangement redoublée par la différence des genres qui ne suit pas à la lettre le tracé entre public et privé, mais leur devient supplémentaire sur un mode perturbateur. Il en résulte une nouvelle cartographie de l'espace domestique comme espace des techniques normalisantes, pastoralisantes et individuantes du pouvoir et de la police modernes ; le personnel-*est*-politique ; le monde-*dans*-le-foyer.

Le moment de l'inconfort relie les ambivalences traumatiques d'une histoire psychique personnelle aux disjonctions plus vastes de l'existence politique. Beloved, l'enfant assassinée par Sethe, sa propre mère, est une répétition démonique, tardive, de l'histoire violente de la mortalité des enfants noirs sous l'esclavage, un peu partout dans le Sud, moins d'une décennie après que le 124 Bluestone Road eut été hanté. (Entre 1882 et 1895, les enfants de moins de cinq ans représentaient près de la moitié du taux de mortalité annuelle chez les Noirs.) Mais le souvenir de l'infanticide de Sethe émerge à travers « les trous – les

choses que les fugitifs n'avaient pas dites ; les questions qu'ils n'avaient pas posées [...], l'innommé, le non-dit [21] ». À mesure que nous reconstruisons le récit du meurtre de l'enfant à travers les mots de Sethe, la mère esclave, elle-même victime d'une mort sociale, le fondement historique même de notre jugement éthique subit une révision radicale.

Ces formes d'existence sociale et psychique sont particulièrement bien représentées dans cette survie ténue du langage littéraire lui-même, qui permet à la mémoire de s'exprimer :

> tout en sachant que la Parole peut, au mieux, ombre faisant écho
> à la lumière silencieuse, attester la Vérité qu'elle n'est pas

W.H. Auden a écrit ces lignes sur les pouvoirs de la *poesis* dans « La grotte de la création », lorsqu'il aspirait à devenir, selon ses propres termes, « un Goethe atlantique mineur [22] ». Et c'est vers une curieuse suggestion de la dernière « Note sur la littérature universelle » (1830) de Goethe que je me tourne à présent pour trouver une méthode comparative susceptible d'aborder la condition « inconfortable » du monde moderne.

Goethe suggère que la possibilité d'une littérature mondiale surgit de la confusion culturelle qui se forge dans des guerres et des conflits terribles.

> [Les nations] ne pouvaient reprendre leur vie stable et indépendante sans remarquer qu'elles avaient appris nombre d'idées et de manières étrangères, qu'elles avaient inconsciemment adoptées, et avaient fini par éprouver ici et là des besoins spirituels et intellectuels jusque-là non reconnus [23].

Bien sûr, Goethe fait ici référence aux guerres napoléoniennes, et son concept de « sentiment de relations de voisinage » est profondément eurocentrique, limité à l'Angleterre et à la France. Toutefois, en bon orientaliste qui avait lu Shakuntala à l'âge de dix-sept ans et qui parle dans son autobiographie du dieu singe Hanuman « non

formé et surformé [24] », il laisse ses spéculations s'ouvrir à une autre ligne de pensée.

« Qu'en est-il de la situation culturelle plus complexe où « des besoins spirituels et intellectuels jusque-là non reconnus » émergent d'idées, de représentations culturelles et de structures de pouvoir « étrangères » imposées ? Pour Goethe, « la nature interne de la nation entière comme de l'homme individuel travaille dans une totale inconscience [25] ». Si l'on ajoute ce point à son idée que la vie culturelle de la nation est vécue « inconsciemment », cela laisse à penser que la littérature mondiale pourrait être une catégorie émergente, préfigurative, intéressée par une forme de dissension et d'altérité culturelle, où les termes non consensuels d'affiliation peuvent s'établir sur la base du trauma historique. L'étude la littérature mondiale pourrait être l'étude de la façon dont les cultures se reconnaissent elles-mêmes à travers leurs projections d'« altérité ». Là où la transmission des traditions nationales était autrefois le thème majeur d'une littérature mondiale, il nous est permis de suggérer aujourd'hui que les histoires transnationales des migrants, des colonisés ou des réfugiés politiques – ces situations limites, aux frontières et aux lisières – pourraient être le terrain de la littérature mondiale. Le cœur d'une telle étude ne serait ni la « souveraineté » des cultures nationales, ni l'universalisme de la culture humaine, mais ces « bizarres déplacements sociaux et culturels » que Morrison et Gordimer représentent dans leurs fictions de « l'inconfortable ». Ce qui nous amène à demander : la perplexité du monde inconfortable, intrapersonnel, peut-elle devenir un thème international ?

Si nous cherchons une « mondialisation » de la littérature, elle tient peut-être dans un acte critique qui tente de saisir le tour de passe-passe par lequel la littérature entre en conjuration avec la spécificité historique, par le biais de l'incertitude psychique, de la distanciation esthétique, ou des signes obscurs du monde de l'esprit, du sublime et du subliminal. En tant que créatures littéraires et animaux politiques, nous devons veiller à comprendre l'action humaine et le monde social comme un moment où

quelque chose est *hors contrôle, mais non pas hors accommodation*. Cet acte d'écriture du monde, cette mesure de son installation, est magiquement saisi dans la description par Morrison de sa maison de fiction – l'art comme « la présence pleinement réalisée d'une façon de hanter [26] » l'histoire. Lue comme une image qui décrit la relation de l'art à la réalité sociale, ma traduction de la phrase de Morrison devient une déclaration sur la responsabilité politique de la critique. Car la critique doit s'efforcer de réaliser pleinement les passés non dits, non représentés, qui hantent le présent historique, et d'en assumer la responsabilité.

Notre tâche demeure toutefois de montrer comment l'agent historique est transformé par le processus signifiant ; comment l'événement historique est représenté dans un discours *en quelque sorte hors de contrôle*. Cela pour appuyer la suggestion de Hannah Arendt que l'auteur de l'action sociale peut être l'initiateur de sa signification spécifique, mais qu'en tant qu'agent il ou elle ne peut en contrôler le résultat. Il ne s'agit pas simplement de ce que la maison de fiction contient ou « contrôle » *comme contenu*. Tout aussi importante est la métaphoricité des maisons de mémoire raciale construites par Morrison et Gordimer – ces sujets du récit qui grommellent et marmonnent comme le 124 Bluestone Road, ou qui se tiennent en silence dans une banlieue « grise » de Cape Town.

Dans l'*Histoire de mon fils* de Nadine Gordimer, chaque maison est investie d'un secret ou d'une conspiration spécifique, d'une agitation inconfortable. La maison dans le ghetto est celle de la collusivité des gens de couleur dans leurs relations antagonistes avec les Noirs ; la maison du mensonge est celle de l'adultère de Sonny ; puis il y a la maison silencieuse du camouflage révolutionnaire d'Aila ; et il y a encore la maison nocturne de Will, le narrateur, l'écriture de la narration traçant le contour du phénix qui grandit dans son foyer tandis que les mots doivent tomber en cendres dans sa bouche. Mais chacune de ces maisons « inconfortables » marque un déplacement historique plus profond. C'est la condition des « métis » en Afrique du Sud, ou comme le décrit Will, « à mi-chemin [...]. Non défini[e] – et c'était cette absence de définition elle-même qui n'était jamais mise en question, mais qui était admise comme un tabou, quelque chose dont personne, tout en la respectant, ne reconnaîtrait jamais la réalité [27] ».

Cette maison à mi-chemin des origines raciales et culturelles relie les origines diasporiques « entre-deux » des métis sud-africains et en fait le symbole de la vie quotidienne disjonctive, déplacée de la lutte de libération : « [Il vivait] comme tant d'autres de son espèce dont les familles sont dispersées dans la diaspora de l'exil, noms de code, activité clandestine, gens pour lesquels un véritable foyer et des relations d'affection n'ont de réalité que dans la perspective de ceux qui viendront plus tard [28]. »

Privé et public, passé et présent, la psyché et le social développent une intimité interstitielle qui questionne les divisions binaires selon lesquelles ces sphères d'expérience sociale sont souvent opposées sur le plan spatial. Ces sphères de la vie sont liées par une temporalité « entre-deux » qui prend la mesure de l'installation au foyer tout en produisant une image du monde de l'histoire. C'est le moment de distance esthétique qui offre au récit un double tranchant, qui comme le sujet métis sud-africain, représente une hybridité, une différence « au sein de », un sujet habitant la frange d'une réalité « entre-deux ». Et l'inscription de cette existence limite habite une temporalité immobile et un environnement étrange[r] qui crée l'« image » discursive au carrefour de l'histoire et de la littérature, formant un pont entre le foyer et le monde.

On peut percevoir cet étrange calme immobile dans le portrait d'Aila. Son mari Sonny, dont l'étoile politique a désormais pâli, dont la liaison avec son amante révolutionnaire blanche est en suspens, rend pour la première fois visite à sa femme en prison. La gardienne recule, le policier s'évanouit dans l'ombre, et Aila émerge comme une présence sans foyer, face à son mari et à son fils :

> [...] mais au-delà de la beauté familière il y avait quelque chose de différent [...]. Il semblait qu'une expérience qu'elle avait choisie avait perçu en elle, comme un peintre le fait dans son sujet, ce qu'elle était, ce qu'il y avait à découvrir. À Lusaka,

> en secret, en prison – qui sait où –, elle avait posé pour qu'apparaisse son visage caché, *ce visage qu'il leur restait à reconnaître* [29].

De cette distance picturale émerge une étrange vivacité ; un « soi » partiel ou double est cadré dans un moment politique paroxystique qui est aussi un événement historique contingent – « une expérience qu'elle avait choisie [...] qui sait où [...] ou ce qu'il y avait à découvrir [30] ». Il leur reste à la reconnaître, mais *que* reconnaissent-ils en elle ?

Les mots ne parleront pas et le silence se fige dans les images de l'apartheid ; cartes d'identité, clichés de police, photos de l'identité judiciaire, le gros grain des photos de terroristes parues dans la presse. Certes, Aila n'est pas jugée et ne risque pas de l'être. Sa revanche est plus sage et plus complète. Dans son silence, elle devient le « totem » non dit du tabou des métis sud-africains. Elle affiche le monde inconfortable, le « mi-chemin », le monde « non défini » des métis comme « l'endroit et l'époque dénaturés dans laquelle ils vivaient – eux tous – lui, Aila, Hannah [31] ». Le silence obstiné qui suit l'installation d'Aila se transforme maintenant en une image des « interstices », l'hybridité entre-deux de l'histoire de la sexualité et de la race.

> La nécessité de ce que j'ai fait. – Elle posa le bord externe de chaque main, les doigts tendus et serrés, comme un cadre, de chaque côté des feuillets du témoignage qui étaient devant elle. Et elle se plaça en face de lui, pour être jugée par lui [32].

Le visage caché d'Aila, le bord externe de chaque main, ces petits gestes qui forment son discours décrivent une autre dimension de « l'installation » dans le monde social. Aila en tant que femme de couleur définit une frontière qui est à la fois dedans et dehors, qui est l'extériorité de l'*insider*. L'atmosphère de calme dont elle est environnée, les trous dans son histoire, son hésitation et sa passion qui parlent entre le soi et ses actes – autant de moments où le privé et le public se touchent dans la contingence. Ils ne se bornent pas à transformer le contenu des idées politiques ;

le « lieu » même d'où parle le politique – la sphère publique elle-même – devient une expérience de liminalité qui interroge, dit Sonny, ce que cela signifie de parler « du lieu le plus intime de la vie [33] ».

La préoccupation politique essentielle du roman – jusqu'au moment de l'émergence d'Aila – concerne « l'abandon des absolus », la fin de la guerre froide et la peur de ses conséquences : « Si nous ne pouvons pas offrir le vieux paradis socialiste en échange de notre enfer capitaliste, nous apparaîtrons comme des traîtres à nos frères [34]. » La leçon qu'enseigne Aila exige un retrait d'un monde pensé en termes binaires, l'éloignement d'une idée des aspirations populaires schématisée en noir et blanc. Elle exige aussi un glissement de l'attention du politique comme pratique pédagogique, idéologique, à la politique comme puissante nécessité de la vie quotidienne – à la politique comme performativité. Aila nous mène au monde inconfortable où, dit Gordimer, se déroulent les choses banales – l'agitation autour des naissances, des mariages, des questions familiales avec leurs rituels de nourriture et d'habillement [35]. Mais c'est précisément de ces banalités que surgit l'inconfortable, alors que la violence d'une société racialisée continue à peser sur chaque détail de la vie : où l'on peut s'asseoir ou non ; comment on peut vivre ou non ; ce qu'on peut apprendre ou non ; qui on peut aimer ou non. Entre l'acte banal de liberté et son déni historique surgit le silence : « Une atmosphère apaisante émanait d'Aila ; le bavardage de ces gens en train de se quitter s'arrêta net. Ce fut comme si chacun s'apercevait que sans s'en rendre compte il était entré dans une maison étrangère et que c'était celle d'Aila ; c'est là qu'elle se tenait [36]. »

Dans le calme d'Aila, dans son obscure nécessité, nous saisissons ce qu'Emmanuel Lévinas a magiquement décrit comme l'existence crépusculaire de l'image esthétique – l'image de l'art comme « l'événement même de l'obscurcissement, une tombée de la nuit, un envahissement de l'ombre [37] ». La « plénitude » de l'esthétique, la mise à distance du monde dans l'image, n'est précisément pas une activité transcendante. L'image – ou l'activité métaphorique, « fictionnelle » du discours – rend visible « une

interruption du temps par un mouvement allant en deçà du temps, dans ses "interstices" [38] ». La complexité de cette déclaration deviendra plus claire si l'on se rappelle l'apaisement du temps par lequel Aila interrompt subrepticement et subversivement la présence continue de l'activité politique, utilisant son rôle interstitiel, son monde domestique à la fois pour « obscurcir » son rôle politique et mieux l'articuler. Ou encore, comme dans *Beloved*, l'éruption continuelle de « langages indéchiffrables » de la mémoire esclave n'obscurcit le récit historique de l'infanticide que pour articuler le non-dit : ce discours fantomatique qui pénètre le monde du 124 « de l'extérieur » pour révéler le monde transitionnel de l'après-esclavage dans les années 1870, ses visages publics et privés, son passé historique et son présent narratif.

L'image esthétique révèle un temps éthique de narration parce que, écrit Lévinas, « le monde réel y apparaît [dans l'image] en quelque manière entre parenthèses [39] ». Comme les bords extérieurs des mains d'Aila tenant son énigmatique témoignage, comme le 124 Bluestone Road qui est une présence pleinement réalisée hantée par d'indéchiffrables langages, la perspective entre parenthèses de Lévinas est aussi une vision éthique. Elle induit une « externalité de l'intérieur » comme la position énonciative même du sujet historique et narratif, « introduisant au cœur de la subjectivité une référence radicale et anarchique à l'autre qui constitue en fait l'intériorité du sujet [40] ». N'est-il pas étrange que les métaphores de Lévinas pour cette unique « obscurité » de l'image viennent de ces endroits inconfortables à la Dickens – ces pensions poussiérieuses, le faible éclairage des bureaux londoniens, les obscures boutiques de fripiers ?

Pour Lévinas, la « magie-art » du roman contemporain tient à sa façon de « voir l'intériorité de l'extérieur » et c'est ce positionnement éthique-esthétique qui nous rend finalement à la communauté des sans-foyer, à la célèbre ouverture de Beloved : « Le 124 était imprégné de malveillance. [...] Les femmes de la maison le savaient et les enfants aussi. »

C'est Toni Morrison qui pousse le plus loin ou au plus

profond ce projet éthique et esthétique de « voir l'intériorité de l'extérieur » – jusqu'à la demande de Beloved de son désir d'identité : « Touche-moi. Dans mon au-dedans, et appelle-moi par mon nom [41]. » Il y a une raison évidente pour qu'un fantôme veuille être ainsi réalisé. Ce qui est plus obscur – et plus précis –, c'est de savoir comment un désir si interne et intime peut offrir une « vision interne » de la mémoire de l'esclavage. Pour Morrison, c'est précisément la signification des frontières historiques et discursives de l'esclavage qui est le problème.

La violence raciale est évoquée par des dates historiques – 1876, par exemple – mais Morrison se montre un peu hâtive sur les événements « en eux-mêmes », comme elle passe en courant sur « la véritable signification de la Loi sur les Fugitifs, les Droits d'Installation, les Voies du Seigneur, l'anti-esclavagisme, l'émancipation, le vote selon la couleur de la peau [...] [42] ». Ce qui doit être enduré est la connaissance du doute issue des dix-huit ans de désapprobation endurés par Sethe et de sa vie solitaire, de son bannissement dans le monde sans foyer du 124 Bluestone Road, comme la paria de sa communauté postesclavage. Ce qui fait finalement des pensées des femmes du 124 « des pensées indicibles qui doivent rester non dites », c'est la compréhension que les victimes de la violence sont elles-mêmes « sursignifiées » : ce sont les victimes de peurs projetées, d'angoisses et de dominations qui ne trouvent pas leur origine chez les opprimés et ne les fixeront pas dans le cercle de la douleur. L'agitation de l'émancipation vient avec le savoir que la croyance raciale suprémaciste selon laquelle « sous chaque peau noire il y a une jungle » était une croyance qui grandissait, s'étendait, touchait chaque perpétrateur du mythe raciste, le rendait fou de ses propres non-vérités, avant d'être expulsée du 124 Bluestone Road.

Mais avant qu'intervienne cette émancipation des idéologies du maître, Morrison insiste sur le déchirant repositionnement éthique de la mère esclave, qui doit être le site énonciatif pour voir l'intériorité du monde esclave de l'extérieur – quand l'« extérieur » est le retour fantôme de l'enfant qu'elle a tué : le double d'elle-même, car « elle est le rire je suis la rieuse je vois son visage qui est le mien [43] ».

Quelle pourrait être l'éthique de l'infanticide ? Quel savoir historique revient à Sethe, à travers la distance esthétique ou l'« obscurcissement » de l'événement, sous la forme fantomatique de sa fille morte Beloved ?

Dans sa remarquable analyse de la résistance esclave dans *Within the Plantation Household*, Elizabeth Fox-Genovese considère le meurtre, l'automutilation et l'infanticide comme la dynamique psychologique centrale de toute résistance. Pour elle, « ces formes extrêmes saisissaient l'essence de l'autodéfinition de la femme esclave [44] ». Là encore, nous voyons comment cet acte de violence extrêmement intime et tragique s'accomplit dans une lutte pour repousser les limites du monde esclave. Contrairement à des confrontations avec le maître ou le contremaître qui se résolvaient dans le cadre de la maisonnée, l'infanticide était défini comme un acte contre le système et reconnaissait au moins le statut légal de la femme esclave dans la sphère publique. L'infanticide était vu comme un acte contre la propriété du maître – contre ses profits supplémentaires – et cela menait peut-être, conclut Fox-Genovese, « les plus désespérés à penser qu'en tuant un bébé qu'ils aimaient, ils le réclamaient en quelque sorte comme le leur [45] ».

C'est précisément une telle réclamation qui se fait entendre dans la mort et le retour de Beloved : la mère esclave regagnant, par la présence de l'enfant, la propriété de sa propre personne. Ce savoir vient comme une sorte d'amour de soi qui est aussi l'amour de l'« autre » : Éros et Agapé tout à la fois. C'est un amour éthique au sens de Lévinas, où « l'intériorité » du sujet est habitée par « la référence radicale et anarchique à l'autre ». Ce savoir est visible dans ces curieux chapitres [46] où les voix de Sethe, Beloved et Denver s'enchevêtrent pour accomplir sous forme de fugue une cérémonie de réclamation et de dénomination par le biais de subjectivités en intersection et interstitielles : « Beloved est ma fille » ; « Beloved est ma sœur » ; « Je suis Beloved et elle est mienne ». Les femmes « parlent en langues » à partir d'un espace « entre chacune d'elles » qui est un espace commun. Elles explorent une réalité « interpersonnelle » : une réalité sociale qui

apparaît dans l'image poétique comme entre parenthèses – esthétiquement distancée, retenue, et pourtant historiquement cadrée. Il est difficile de faire sentir le rythme et l'improvisation de ces chapitres, mais il est impossible de ne pas voir en eux la guérison de l'histoire, une communauté affirmée dans la composition d'un nom. Nous pouvons enfin nous demander :

> Qui est Beloved ?
> Maintenant, nous comprenons : elle est la fille qui revient à Sethe pour que son âme ne soit plus sans foyer.
> Qui est Beloved ?
> Maintenant, nous pouvons dire : elle est la sœur qui revient à Denver et apporte l'espoir du retour de son père, le fugitif mort dans sa fuite.
> Qui est Beloved ?
> Maintenant, nous savons : elle est la fille faite d'amour meurtrier qui revient pour aimer et haïr et se libérer. Ses mots sont brisés, comme les gens lynchés avec leur cou brisé ; désincarnés, comme les enfants morts qui ont perdu leurs rubans. Mais il n'y a pas de doute sur ce que disent ses mots vivants tandis qu'ils montent des morts malgré leur syntaxe perdue et leur présence fragmentée.
> Mon visage vient Il faut que je l'aie Je cherche à le rejoindre J'aime tant mon visage Je veux le rejoindre Mon visage sombre est proche de moi Je veux le rejoindre [47].

Chercher l'union

« Finir comme je l'ai fait par le nid du phénix, et non par son bûcher, est une autre façon de revenir à mon ouverture dans l'*au-delà*. Si Gordimer et Morrison décrivent le monde historique en pénétrant de force dans la maison de l'art et de la fiction pour envahir, alarmer, diviser et déposséder, elles démontrent aussi la compulsion contemporaine à aller au-delà ; à transformer le présent en « post » ; ou, comme je l'ai dit plus haut, à toucher l'en-deçà futur. L'identité entre-deux d'Aila et la double vie de Beloved affirment également les frontières de l'existence insurgée et interstitielle de la culture. En ce sens, elles prennent

place avec le passage de Renée Green entre les polarités raciales ; ou avec l'histoire migrante des Anglais écrite par Rushdie aux marges des versets sataniques ; ou avec le lit d'Osorio – *la Cama* –, lieu d'habitation, situé entre l'inconfort de la migration et l'appartenance baroque de l'artiste new-yorkais/portoricain.

Quand la nature publique de l'événement social rencontre le silence du monde, il peut perdre son calme et sa clôture historiques. À ce point, nous ferions bien de nous rappeler l'idée de Walter Benjamin sur la dialectique brisée de la modernité : « l'ambiguïté est l'apparence figurative de la dialectique, la loi de la dialectique au point mort[48] ». Pour Benjamin, cet arrêt est Utopie ; pour ceux qui vivent, comme je l'ai décrit, « autrement » que dans la modernité mais pas hors d'elle, le moment de l'Utopie n'est pas l'horizon nécessaire de l'espoir. J'ai terminé cette discussion sur la femme cadrée – l'Aila de Gordimer – et la femme renommée – la Beloved de Morrison – parce que dans ces deux maisons de grands événements mondiaux – l'esclavage et l'apartheid – ont fait irruption et que leur survenue a été transformée, par cette obscurité particulière à l'art, en une seconde venue.

Bien que Morrison répète avec insistance, à la fin de *Beloved*, que « ce n'est pas une histoire à faire circuler », elle ne le fait que pour graver l'événement dans les ressources les plus profondes de notre amnésie, de notre inconscient. Quand la visibilité historique s'est évanouie, quand le temps présent du témoignage perd son pouvoir d'arrêter, alors les déplacements de la mémoire et les indirections de l'art nous offrent l'image de notre survie psychique. Vivre dans le monde inconfortable, trouver ses ambivalences et ses ambiguïtés mises en œuvre dans la maison de la fiction, ou sa séparation et sa coupure représentées dans l'œuvre d'art, c'est aussi affirmer un profond désir de solidarité sociale : « Je cherche l'union… Je veux le rejoindre… Je veux le rejoindre. »

CHAPITRE PREMIER

L'engagement envers la théorie

I

Selon un présupposé aussi défaitiste que dommageable, la théorie serait fatalement la langue de l'élite, celle des privilégiés sur le plan social et culturel. Le saint des saints de la critique universitaire résiderait à jamais dans les archives eurocentriques d'un Occident impérialiste ou néocolonial. Les royaumes olympiens de ce que l'on appelle à tort « la théorie pure » devraient être isolés pour l'éternité des exigences historiques et des tragédies des damnés de la terre. Nous faut-il donc toujours polariser pour polémiquer ? Sommes-nous enfermés dans une politique combattante où la représentation des antagonismes sociaux et des contradictions historiques prend éternellement la forme du binôme « théorie contre politique » ? Pouvons-nous prétendre à la liberté du savoir par une simple inversion de la relation entre oppresseur et opprimé, centre et périphérie, image négative et image positive ? La seule issue à ce dualisme réside-t-elle dans une attitude d'opposition implacable ou dans l'invention d'un contre-mythe originaire de pureté radicale ? Le projet de notre esthétique de libération doit-il éternellement rester dans une vision utopique totalisante de l'Être et de l'Histoire cherchant à transcender les contradictions et les ambivalences qui forment la structure même de la

subjectivité humaine et de ses systèmes de représentation culturelle ?

Entre ce que l'on présente comme le « vol » et la distorsion de la « métathéorisation » européenne d'une part, et l'expérience radicale, engagée, militante de la créativité du tiers monde [1] d'autre part, on voit l'image en miroir (bien qu'inversée dans son contenu et son intention) de cette polarité anhistorique de l'Orient et de l'Occident qui, au nom du progrès, a déchaîné les idéologies impérialistes excluantes du soi et de l'autre. À l'inverse, le terme de « théorie critique », souvent non théorisé et non argumenté, est résolument l'Autre, une altérité obstinément identifiée aux errements de la critique eurocentrique dépolitisée. La cause de l'art ou de la critique radicale se trouve-t-elle mieux servie, par exemple, quand un *maestro* du cinéma lance dans le feu de la polémique : « Nous ne sommes pas des artistes, nous sommes des militants politiques » ? En noyant le pouvoir de sa propre pratique dans la rhétorique du militantisme, il manque à montrer la valeur spécifique d'une politique de production culturelle qui, en prenant les surfaces de la signification cinématographique pour base d'une intervention politique, donne une profondeur au langage de la critique sociale et étend le domaine de la « politique » dans une direction qui n'est pas totalement dominée par les forces du contrôle économique ou social. C'est souvent par le biais de pratiques oppositionnelles *culturelles* que les formes de la rébellion et de la mobilisation populaires sont les plus subversives et les plus transgressives.

Avant d'être accusé de volontarisme bourgeois, de pragmatisme libéral, de pluralisme académiste et tous les autres « -ismes » brandis par ceux qui abhorrent le théori*cisme* « eurocentrique » (derridaïsme, lacanisme, poststructuralisme, etc.), j'aimerais clarifier les objectifs de mon premier questionnement. Je suis convaincu qu'il est légitime, dans le langage de l'économie politique, de représenter les relations d'exploitation et de domination par la division discursive entre monde riche et tiers monde, entre Nord et Sud. Malgré la fallacieuse rhétorique « internationaliste » des multinationales et des réseaux technologiques

des nouvelles industries de la communication, ces circulations de signes et de marchandises sont prises dans les circuits vicieux de plus-value qui lient le capital du monde riche aux marchés du travail du tiers monde par les chaînes de la division internationale du travail et, au niveau local, des classes *comprador*. Gayatri Chakravorty Spivak a raison de conclure qu'il est « dans l'intérêt du capital de maintenir sur la scène *comprador* une législation du travail et des lois sur l'environnement relativement primitives [2] ».

Je suis également convaincu que la langue de la diplomatie internationale accuse la nette montée d'un nouveau nationalisme anglo-américain qui affiche de plus en plus son pouvoir économique et militaire en actes politiques témoignant de son mépris néo-impérialiste pour l'indépendance et l'autonomie des peuples et des pays du tiers monde. Pensons à la politique qui fait des Caraïbes et de l'Amérique latine le pré carré des États-Unis, au rang patricien et au sang patriotique de la campagne britannique contre les Falklands, ou, plus récemment, au triomphalisme des forces américaines et britanniques dans la guerre du Golfe. Je suis en outre persuadé qu'une telle domination économique et politique a une profonde influence hégémonique sur les agences d'information de l'Occident, sur ses médias populaires, ses institutions et ses écoles spécialisées. Tout cela ne fait pas l'ombre d'un doute.

Ce qui demande une discussion plus poussée, c'est de savoir si les « nouveaux » langages de la critique théorique (sémiotique, poststructuraliste, déconstructioniste, etc.) reflètent purement et simplement ces divisions géopolitiques et leurs sphères d'influence. Y a-t-il fatalement collusion entre les intérêts de la théorie « occidentale » et le rôle hégémonique de l'Occident en tant que bloc de pouvoir ? Le langage de la théorie est-il un simple passe-temps de l'élite occidentale culturellement privilégiée, produisant un discours de l'Autre qui renforce sa propre équation pouvoir-savoir ?

Un grand festival de cinéma en Occident – même un événement alternatif ou contre-culturel comme le festival « Third Cinema » d'Édimbourg – ne manque jamais de

révéler l'influence disproportionnée de l'Occident en tant que forum culturel, aux trois sens de ce terme : lieu d'exhibition et de discussion publiques, lieu de jugement, Bourse aux valeurs. Un film indien sur la détresse des mendiants de Bombay remporte le grand prix du Festival de Newcastle, ce qui lui ouvre des circuits de distribution en Inde. Le premier exposé marquant du désastre de Bhopal est réalisé pour Channel Four. Un débat majeur sur la politique et la théorie du festival « Third Cinema » paraît d'abord dans *Screen*, magazine publié par le British Film Institute. Un article d'archives sur le néotraditionalisme et le « populaire » dans le cinéma indien paraît dans *Framework*[3]. Parmi les premiers contributeurs au développement de Third Cinema en tant que précepte et pratique, on trouve des réalisateurs et des critiques du tiers monde exilés ou émigrés en Occident qui mènent une existence problématique, souvent dangereuse, aux marges de la « gauche » d'une culture eurocentrique bourgeoise et libérale. Je ne pense pas devoir multiplier les noms et les lieux, ni détailler les raisons historiques pour lesquelles l'Occident charrie et exploite ce que Bourdieu appellerait son capital symbolique. Cette situation n'est que trop connue, et mon propos n'est pas ici d'établir des distinctions entre les différentes situations nationales et les causes politiques et les histoires collectives disparates de l'exil culturel. Je veux me situer aux marges mouvantes du déplacement culturel – qui réduit à néant tout sentiment profond ou « authentique » de culture « nationale » ou d'intellectuel « organique » – et demander ce que pourrait être la fonction d'une perspective théorique engagée, une fois l'hybridité culturelle et historique du monde postcolonial prise comme point de départ paradigmatique.

Engagée envers quoi ? À ce point de la discussion, je ne veux pas identifier un « objet » spécifique d'allégeance politique – le tiers monde, la classe ouvrière, le combat féministe. S'il est clair que cette objectivation de l'activité politique est décisive et qu'elle doit informer de façon significative le débat politique, ce n'est pas la seule option pour les critiques ou les intellectuels engagés dans un changement politique progressiste en vue d'une société

socialiste. C'est un signe de maturité politique d'accepter qu'il existe de nombreuses formes d'écriture politique dont les divers effets se trouvent obscurcis s'ils sont scindés entre le « théorique » et le « militant ». Il ne s'agit pas de dire qu'un tract distribué en vue d'organiser une grève doive faire court sur la théorie, ou qu'un article spéculatif sur la théorie de l'idéologie doive offrir davantage d'exemples ou d'applications pratiques. Ce sont deux formes distinctes de discours et, à ce titre, elles produisent plutôt qu'elles ne reflètent leurs objets de référence. La différence entre elles tient à leurs qualités opérationnelles. Le tract a une visée pédagogique et organisationnelle spécifique, temporairement liée à l'événement ; la théorie de l'idéologie est une contribution aux idées et aux principes politiques qui informent le droit de grève. La seconde ne justifie pas le premier, pas plus qu'elle ne le précède nécessairement. Ils coexistent – chacun en quelque sorte autorisant l'autre – comme le recto et le verso d'une feuille de papier pour utiliser une analogie sémiotique courante dans le contexte moins courant de la politique.

Je m'intéresse ici au processus de « l'intervention idéologique », à l'instar de Stuart Hall décrivant le rôle de « l'imaginaire », ou de la représentation dans la pratique de la politique lors des élections britanniques de 1987[4]. Pour Hall, la notion d'hégémonie implique une politique d'*identification* de l'imaginaire, occupant un espace discursif qui n'est pas exclusivement délimité par l'histoire de la droite ou de la gauche. Elle existe en quelque sorte dans l'entre-deux de ces polarités politiques, ainsi qu'entre les divisions familières de théorie et de pratique politique. Cette approche, à mes yeux, nous introduit à un moment dynamique, excitant et pourtant négligé de la « reconnaissance » de la relation entre politique et théorie, et elle réduit à rien la traditionnelle division entre elles. Ce mouvement s'instaure si nous voyons cette relation comme déterminée par la règle de la matérialité reproductible, décrite par Foucault comme le processus qui permet aux énoncés issus d'une institution d'être transcrits dans le discours d'une autre[5]. Malgré les modèles d'usage et

d'application qui constituent le champ de stabilisation d'un énoncé, toute modification de ses conditions d'usage et de réinvestissement, toute altération de son domaine d'expérience ou de vérification, voire toute différence dans les problèmes à résoudre, peut entraîner l'émergence d'un nouvel énoncé : la différence du même.

Sous quelles formes hybrides, donc, une politique de l'énoncé théorique peut-elle émerger ? Quelles tensions et ambivalences marquent ce lieu énigmatique d'où parle la théorie ? Parlant au nom d'une contre-autorité ou d'un horizon du « vrai » (au sens foucaldien des effets stratégiques de tout appareil ou *dispositif*), l'entreprise théorique doit représenter l'autorité adverse (de pouvoir et/ou de savoir) que, dans un double mouvement d'inscription, elle cherche à la fois à subvertir et à remplacer. Par cette formulation compliquée, je tente d'indiquer quelque chose de la frontière et de la localisation de l'événement de la critique théorique qui ne *contient* pas la vérité (par opposition au totalitarisme, au « libéralisme bourgeois », ou à tout ce qui est censé la réprimer). Le « vrai » est toujours marqué et informé par l'ambivalence du processus d'émergence lui-même, par la productivité des significations qui construisent des contre-savoirs *in medias res*, dans l'acte agonistique lui-même, en termes d'une négociation (plutôt que d'une négation) d'éléments oppositionnels et antagonistes. Les positions politiques ne peuvent être simplement identifiées comme progressistes ou réactionnaires, bourgeoises ou radicales, précédant l'acte de la critique engagée, ou hors des termes et des conditions de leur visée discursive. C'est en ce sens que le moment historique de l'action politique doit être pensé comme partie prenante de l'histoire de la forme de son écriture. Il ne s'agit pas d'affirmer cette évidence qu'il n'y a pas de savoir, politique ou autre, hors de la représentation, mais bien de suggérer que la dynamique de l'écriture et de la textualité exige de repenser la logique de la causalité et de la détermination par laquelle nous reconnaissons le « politique » comme une forme de calcul et d'action stratégique visant à la transformation sociale.

« Que faire ? » doit reconnaître la force de l'écriture, sa

métaphoricité et sa rhétorique comme une matrice productive qui définit le « social » et en fait un objectif de – et pour – l'action. La textualité n'est pas une simple expression idéologique de second ordre ou un pur symptôme verbal d'un sujet politique prédonné. Que le sujet politique – comme le sujet de fait de la politique – soit un événement discursif n'est nulle part plus clair que dans un texte qui eut une influence formatrice sur le discours démocratique et socialiste de l'Occident : l'essai de Stuart Mill intitulé *De la liberté*. Son chapitre le plus important, « De la liberté de pensée et de discussion », est une tentative de définir le jugement politique comme la capacité à trouver une forme de *rhétorique publique* susceptible de représenter des « contenus » politiques différents ou opposés, non pas comme des principes préconstitués *a priori*, mais comme un échange discursif dialogique ; une négociation de termes dans le présent continu de l'énonciation de l'affirmation politique. L'inattendu, c'est la suggestion qu'une crise d'identification s'instaure dans la performance textuelle affichant une certaine « différence » *au sein de* la signification de tout système politique, avant que s'établissent des différences substantielles *entre* les croyances politiques. Un savoir ne peut devenir politique que par un processus agnostique : dissension, altérité et présence de l'autre sont les conditions discursives pour la circulation et la reconnaissance d'un sujet politisé et d'une vérité « publique ». « [Si] les opposants à toutes les vérités importantes n'existent pas, écrit Stuart Mill, il est indispensable de les imaginer [...]. [Il] faut ressentir toute la force de la difficulté que la vraie vision du sujet doit rencontrer et dont elle doit se débarrasser ; *sinon, il ne s'emparera jamais vraiment de la portion de vérité qui affronte et supprime cette difficulté* [...]. Leur conclusion peut être vraie, mais elle pourrait être fausse, pour ce qu'ils en savent : ils ne se sont jamais placés dans la *position mentale* de ceux qui pensent autrement qu'eux [...] et ils ne peuvent en conséquence, en aucun sens du terme, *connaître la doctrine qu'ils professent eux-mêmes* [6]. »

Il est vrai que la « rationalité » de Mill permet, ou exige, de telles formes de contention et de contradiction pour

renforcer sa vision du penchant intrinsèquement progressiste et évolutionnaire du jugement *humain*. (Ce qui permet de résoudre les contradictions tout en générant un sens de la « vérité complète » qui reflète l'inclination naturelle, organique de l'esprit humain.) Il est également vrai que Mill réserve, dans la société comme dans sa discussion, l'espace neutre et irréel de la tierce personne, représentant du « peuple » qui assiste au débat avec une « distance épistémologique », et en tire une conclusion raisonnable. Même ainsi, dans sa tentative de décrire le politique comme une forme de débat et de dialogue – comme le processus de la rhétorique publique – crucialement médiée par cette faculté ambivalente et antagoniste d'une « imagination » politique, Mill excède le sens mimétique classique de la bataille d'idées. Il suggère quelque chose de beaucoup plus dialogique : la réalisation de l'idée politique au point ambivalent de la visée textuelle, son émergence à travers une forme de projection politique.

Relire Stuart Mill à l'aide des stratégies d'« écriture » que je viens d'évoquer révèle que l'on ne peut suivre passivement la ligne de raisonnement qui soutient la logique de l'idéologie opposée. Le processus textuel d'antagonisme politique instaure un processus contradictoire de lecture entre les lignes ; l'agent du discours devient, dans le temps même de l'énonciation, l'objet inversé, projeté, retourné contre lui-même de l'argument. C'est uniquement, insiste Mill, en adoptant effectivement la position mentale de l'antagoniste et en travaillant la force de déplacement et de décentrage de cette difficulté discursive qu'il est possible de faire surgir la « portion de vérité » politisée. C'est une autre dynamique que celle de l'éthique de tolérance de l'idéologie libérale, qui doit imaginer l'opposition pour la contenir et démontrer son relativisme ou humanisme éclairé. Lire Mill à rebours suggère que la politique ne peut devenir représentative, un véritable discours public, que par un clivage dans la signification du sujet de la représentation – par une ambivalence au point d'énonciation d'une politique.

J'ai choisi de démontrer l'importance de l'espace d'écriture et de la problématique du discours au cœur même de

la tradition libérale parce que c'est ici que le mythe de la « transparence » de l'agent humain et du raisonnable de l'action politique s'exprime le plus fortement. Malgré les propositions politiques plus radicales de la droite et de la gauche, l'idée populaire, de bon sens, de la place de l'individu dans la relation au social est encore essentiellement pensée et vécue dans des termes éthiques modelés par des croyances libérales. Ce que révèle l'attention portée à la rhétorique et à l'écrit, c'est l'ambivalence discursive qui rend le « politique » possible. Dans cette perspective, la problématique du jugement politique ne peut être représentée comme un problème épistémologique d'apparence et de réalité, ou de théorie et de pratique, ou du mot et de la chose – et pas davantage comme un problème dialectique ou une contradiction symptomatique constitutive de la matérialité du « réel ». Au contraire, elle nous rend douloureusement conscients de la juxtaposition ambivalente, de la dangereuse relation interstitielle du factuel et du projectif et, au-delà, de la fonction cruciale du textuel et du rhétorique. Ce sont ces vicissitudes du mouvement du signifiant, dans la fixation du factuel et l'enclosure du réel, qui assurent l'efficacité de la pensée stratégique dans les discours de la *Realpolitik*. C'est ce va-et-vient, ce *fort/da* du processus symbolique de négociation politique qui constitue une politique discursive. Son importance dépasse la simple déstabilisation de l'essentialisme ou du logocentrisme d'une tradition politique reçue, au nom d'un libre jeu abstrait du signifiant.

« Un discours critique ne produit pas un objet politique ou un objectif ou un savoir *nouveaux* lorsqu'il n'est qu'un reflet mimétique d'un principe politique ou d'un engagement théorique *a priori*. Nous ne devons pas en attendre une pure téléologie d'analyse où le principe préalable est simplement augmenté, sa rationalité paisiblement développée, son identité socialiste ou matérialiste (opposée à néo-impérialiste ou humaniste) confirmée de façon cohérente à chaque stade de l'argumentation. Un tel idéalisme politique kit-identitaire peut être une démarche d'une grande ferveur individuelle, mais il est dépourvu du sens plus profond – bien que plus dangereux – de ce qu'implique

le *passage* de l'histoire au discours théorique. Le langage de la critique est efficace, non pas parce qu'il sépare éternellement les termes du maître et de l'esclave, du mercantile et du marxiste, mais parce qu'il dépasse ces fondements de l'opposition et ouvre un espace de traduction : un lieu d'hybridité, au sens figuré, où la construction d'un objet politique nouveau, qui n'est *ni l'un ni l'autre*, aliène comme il convient nos attentes politiques et modifie comme il se doit les formes mêmes de notre reconnaissance du moment politique. Le défi consiste à concevoir le temps de l'action et de la compréhension politiques comme ouvrant un espace capable d'accepter et de réguler la structure différentielle du moment d'intervention, sans produire aussitôt une unité de l'antagonisme ou de la contradiction sociale. C'est là un signe que l'histoire *a lieu* – dans les pages de la théorie, dans les systèmes et les structures que nous construisons pour figurer le passage de l'historique.

Si je parle de *négociation* plutôt que de *négation*, c'est pour exprimer une temporalité qui permet de concevoir l'articulation d'éléments antagoniques ou contradictoires : une dialectique sans l'émergence d'une Histoire téléologique ou transcendante qui soit au-delà de la forme prescriptive de la lecture symptomatique où les tics nerveux à la surface de l'idéologie révèlent la « véritable contradiction matérialiste » incarnée par l'Histoire. Dans une telle temporalité discursive, l'événement de la théorie devient la *négociation* d'instances contradictoires et antagoniques qui ouvrent des sites hybrides et des objectifs de combat, et détruisent ces polarités négatives entre le savoir et ses objets, entre la théorie et la raison pratique-politique [7]. Si j'ai plaidé contre une division primordiale et prévisible entre la droite et la gauche, les progressistes ou les réactionnaires, ce n'était que pour souligner la *différance* pleinement historique et discursive entre eux. Je ne voudrais pas que l'on confonde ma notion de négociation avec une quelconque idée syndicaliste de réformisme, car ce n'est pas le niveau politique exploré ici. Par le terme de négociation, je m'efforce d'attirer l'attention sur la structure *itérative* informant les mouvements politiques qui tentent d'articuler les éléments antagoniques et oppositionnels

sans la rationalité rédemptrice du dépassement ou de la transcendance [8].

La temporalité de la négociation ou traduction, telle que je l'ai esquissée, a deux avantages principaux. Tout d'abord, elle reconnaît le lien historique entre le sujet et l'objet de la critique, de sorte qu'il ne peut y avoir d'opposition simpliste, essentialiste entre méconnaissance idéologique et vérité révolutionnaire. La lecture progressiste est puissamment déterminée par la situation antagonique elle-même ; elle est efficace en ceci qu'elle prend le masque subversif et désordonné du camouflage au lieu de venir, tel un ange exterminateur, assener la vérité d'une historicité radicale et d'une pure oppositionalité. Si l'on est conscient de cette émergence (et non pas origine) hétérogène de la critique radicale, alors – et c'est le second point – la fonction de la théorie au sein du processus politique se fait à double tranchant. Elle nous rend conscients que nos références et nos priorités politiques – le peuple, la communauté, la lutte des classes, l'antiracisme, le féminisme, l'affirmation d'une perspective anti-impérialiste noire ou tiers-mondiste – ne le sont pas en un quelconque sens primordial ou naturaliste, pas plus qu'elles ne reflètent un objet politique unitaire ou homogène. Elles font sens en tant qu'elles sont construites dans les discours du féminisme, ou du marxisme, ou du cinéma du tiers monde, dont l'objet prioritaire (classe, sexualité, « nouvelle ethnicité ») se trouve toujours dans une tension historique et philosophique, ou en référence croisée avec d'autres objectifs.

En effet, toute l'histoire de la pensée socialiste qui cherche à faire un monde « nouveau et meilleur » semble être un processus différent d'articulation des priorités, dont les objets politiques peuvent être récalcitrants et contradictoires. En témoigne par exemple, dans le marxisme contemporain, la tension continuelle entre la fraction anglaise, humaniste, travailliste, et les nouvelles tendances structuralistes, « théoriciennes », de la gauche. Au sein du féminisme, on voit encore une différence marquée entre la tradition psychanalytique/sémiotique et l'articulation marxiste du genre et de la classe par le biais

d'une théorie d'interpellation culturelle et idéologique. J'ai présenté ces différences à grands traits, souvent sur un mode polémique, pour suggérer que chaque position est toujours un processus de traduction et de transfert de signification. Chaque objectif est construit sur la trace de cette perspective qu'il efface ; chaque objet politique est déterminé en relation à l'autre, et déplacé dans cet acte critique. Ces questions théoriques sont trop souvent transposées de façon péremptoire en termes organisationnels et représentées sur des modes sectaires. Je suggère que ces conflits et ces contradictions, qui frustrent souvent les intentions politiques et rendent la question de l'engagement complexe et difficile, sont enracinés dans le processus de traduction et de déplacement où s'inscrit l'objet de la politique. L'effet n'en est pas la stase ou le minage de la volonté. C'est, au contraire, le coup d'éperon à la négociation de la politique et des lois socialistes démocratiques qui exige que les questions d'organisation soient théorisées et la théorie socialiste « organisée », *parce qu'il n'y a pas de communauté ou de corporation donnée dont l'historicité intrinsèque, radicale, émette les signes justes*.

Cette insistance sur la représentation du politique, sur la construction du discours, est la contribution radicale de la traduction de la théorie. Sa vigilance conceptuelle n'autorise jamais une identification simple de l'objectif politique à ses moyens de représentation. Cette insistance sur la nécessité de l'hétérogénéité et la double inscription de l'objectif politique n'est pas la pure répétition d'une vérité générale sur le discours introduite dans le domaine politique. Le refus d'une logique essentialiste et d'un référent mimétique à la représentation politique est un puissant argument de principe contre le séparatisme politique de tout acabit, qui sape le moralisme allant généralement de pair avec de telles affirmations. Il n'y a pas d'espace, aux sens littéral et figuré, pour l'objectif politique unitaire ou organique qui viendrait en infraction au sentiment d'une *communauté* socialiste d'intérêt et d'articulation.

Dans l'Angleterre des années 1980, aucune lutte politique n'a été menée plus vigoureusement, ni ne s'est appuyée de façon plus poignante sur les valeurs et les traditions d'une communauté socialiste, que la grève des mineurs de 1984-1985. Des bataillons de résultats financiers et de prévisions sur la rentabilité des puits étaient rigidement alignés face aux représentants les plus illustres du mouvement travailliste britannique, aux communautés culturelles les plus cohésives de la classe ouvrière. Les termes du choix étaient clairement, soit le monde naissant de la nouvelle *gens Thatcheritus* de la City, soit une longue histoire des travailleurs, de sorte que l'affrontement semblait une fois encore opposer la gauche traditionnelle et la nouvelle droite. Dans ces termes de classe, les femmes impliquées dans la grève furent applaudies pour leur soutien héroïque, pour leur endurance et leur sens de l'initiative. Mais l'impulsion révolutionnaire restait sans aucun doute au mâle travailleur. Puis, pour commémorer le premier anniversaire de la grève, Beatrix Campbell, du *Guardian*, interwieva un groupe de femmes qui avaient participé au mouvement. Il était clair que leur expérience du combat historique et leur compréhension du choix historique à faire étaient remarquablement différentes et plus complexes. Leurs témoignages ne portaient pas seulement sur les priorités de la politique de classe ou sur des histoires de batailles industrielles. Beaucoup commençaient par interroger leur rôle dans la famille et la communauté – les deux institutions centrales articulant les significations et les mœurs de la *tradition* de la classe laborieuse autour de laquelle s'ordonnait la bataille idéologique. Certaines mettaient en cause les symboles et les autorités de la culture qu'elles défendaient. D'autres détruisaient les foyers pour la préservation desquels elles s'étaient battues. Pour la plupart, il n'y avait pas de retour au « bon vieux temps ». Il serait simpliste de se demander si ce considérable changement social était un produit de la lutte de classes, ou s'il s'agissait d'une répudiation de la politique des classes d'un point de vue socialiste-féministe. Il n'y a pas de vérité politique ou sociale simple à apprendre, parce qu'il n'y a pas de représentation unitaire d'une organisation politique, pas de hiérarchie fixée de valeurs et d'effets politiques.

Cet exemple vise à montrer l'importance de ce moment

hybride qu'est le changement politique. Ici, la valeur de transformation du changement tient dans la réarticulation, ou traduction, d'éléments qui ne sont *ni l'Un* (la classe ouvrière unitaire) *ni l'Autre* (la politique féministe), *mais encore autre chose* qui conteste les termes et les territoires des deux premiers. Il y a une négociation entre le genre et la classe, où chaque formation bute contre les limites déplacées, différenciées de sa représentation de groupe et des sites énonciatifs où les limites et les limitations du pouvoir social sont abordées dans une relation agonistique. Quand on suggère que le parti travailliste anglais devrait chercher à former une alliance socialiste autour de forces progressistes largement dispersées et distribuées à travers une vaste gamme de forces de classe, de cultures et de métiers – en l'absence de toute idée unifiante de classe en soi –, on reconnaît en fait le type d'hybridité que j'ai tenté d'identifier comme une nécessité historique. Il nous faut un peu moins d'articulation piétiste du principe politique (autour de la classe et de la nation) et un peu plus du principe de *négociation* politique.

Telle semble être la question théorique au cœur des arguments de Stuart Hall pour la constitution d'un bloc de pouvoir contre-hégémonique sur lequel un parti socialiste pourrait construire sa majorité et son électorat ; il n'est pas (in)concevable que le parti travailliste y améliore son image. Les chômeurs, les travailleurs peu qualifiés ou non qualifiés, les travailleurs à temps partiel (hommes ou femmes), les mal payés, les Noirs, les basses classes : ces signes de la fragmentation du consensus de classe et culturel représentent à la fois l'expérience historique des divisions sociales contemporaines et une structure hétérogène sur laquelle construire une alternative théorique et politique. Pour Hall, il est impératif de construire un nouveau bloc social de groupes différents en produisant une forme d'identification symbolique qui mènerait à une volonté collective. À ses yeux, le parti travailliste, avec son désir de réaffirmer son image traditionaliste (blanc, masculin, ouvrier, syndicaliste), n'est pas assez hégémonique. Il a raison. Ce qui reste sans réponse, c'est la question de savoir si le rationalisme et l'intentionalité qui propulsent la

volonté collective sont compatibles avec le langage d'image symbolique et d'identification fragmentaire qui constitue, pour Hall et pour le modèle « hégémonie/contre-hégémonie », la question politique fondamentale. Peut-il jamais y avoir assez d'hégémonie, sauf au sens qu'une majorité des deux tiers nous élira un gouvernement socialiste ?

C'est en pénétrant plus avant dans l'argumentation de Hall que se révèlent les nécessités de la négociation. L'intérêt de sa position réside dans sa reconnaissance – remarquable pour la gauche britannique – que, même s'ils ont une influence, « les intérêts matériels en soi n'ont pas nécessairement d'appartenance de classe [9] ». Ce point a deux effets significatifs. Il permet à Hall de voir les agents du changement politique comme des sujets discontinus, divisés, empêtrés dans des identités et des intérêts conflictuels. Hall soutient en outre que dans le cadre historique d'une population thatchérienne, ce sont plutôt les formes d'identification divisantes que les solidaires qui sont la loi, suscitant les indécidabilités et les apories du jugement politique. Que met d'abord en avant une travailleuse ? Laquelle de ses identités détermine ses choix politiques ? Selon Hall, les réponses à ces questions sont déterminées dans la définition idéologique d'intérêts matériels ; un processus d'identification symbolique réalisé par le biais d'une technologie politique de mise en image produisant sur un mode hégémonique un bloc social de droite ou de gauche. Non seulement le bloc social est hétérogène, mais, selon moi, le travail de l'hégémonie est lui-même un processus d'itération et de différenciation. Il dépend de la production d'images alternatives ou antagoniques qui sont toujours produites côte à côte et en concurrence entre elles. C'est ce côtoiement, cette présence partielle ou métonymie de l'antagonisme, et ses significations effectives, qui donnent un sens (littéral) à une politique de lutte *en tant que lutte des identifications* et guerre de positions. Il est donc problématique de le penser comme dépassement [10] dans une image de la volonté collective.

L'hégémonie exige que l'itération et l'altérité soient effectives, productrices de populations politisées : le bloc

social-symbolique (non homogène) doit se représenter lui-même dans une volonté collective solidaire – une image moderne de l'avenir – si ces populations veulent produire un gouvernement progressiste. L'une et l'autre peuvent être nécessaires, mais elles ne découlent pas aisément l'une de l'autre, car le mode de représentation et sa temporalité sont différents dans chaque cas. La contribution de la négociation est d'exhiber l'« entre-deux » de cette discussion cruciale ; elle *n'est pas* sa propre contradiction, mais elle met en scène de façon significative, dans le processus de sa discussion, les problèmes de jugement et d'identification qui informent l'espace politique de son énonciation.

Pour le moment, l'acte de négociation sera de simple interrogation. Des sujets ainsi clivés et des mouvements sociaux aussi différenciés, affichant des formes d'identification ambivalentes et divisées, peuvent-ils être représentés dans une volonté collective qui fait clairement écho à l'héritage des lumières de Gramsci et à son rationalisme [11] ? Comment le langage de la volonté s'accommode-t-il des vicissitudes de sa représentation, de sa construction par le biais d'une majorité symbolique où les non-possédants s'identifient à partir de la position des possédants ? Comment construisons-nous une politique basée sur un déplacement d'affect ou élaboration stratégique (Foucault), où le positionnement politique se fonde en toute ambivalence sur un *acting-out* de fantasmes politiques exigeant des passages répétés des frontières différentielles entre un bloc symbolique *et un autre* – et les positions disponibles pour chacun ? Et dans ce cas, comment fixer cette contre-image d'hégémonie socialiste pour refléter la volonté divisée, la population fragmentée ? Si la politique d'hégémonie est, au sens strict, *insignifiable* sans la représentation métonymique de sa structure d'articulation agonistique et ambivalente, comment la volonté collective stabilise-t-elle et unifie-t-elle son discours en tant qu'acte de *représentation*, en tant que représentante d'un peuple ? Comment évitons-nous de mêler ou de faire se chevaucher les images, l'écran clivé, l'échec à synchroniser le son et l'image ? Peut-être devons-nous modifier le langage oculaire de l'image pour

parler des identifications sociales et politiques, ou représentations, d'un peuple. Il faut remarquer qu'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe se sont tournés vers le langage de la textualité et du discours, vers la différance et les modalités énonciatives pour tenter de comprendre la structure de l'hégémonie [12]. Paul Gilroy se réfère également à la théorie narrative de Bakhtine quand il décrit la performance de cultures d'expression noire comme une tentative pour transformer la relation entre acteur et foule « dans des rituels *dialogiques* permettant aux spectateurs d'accéder au rôle actif de participants à des processus collectifs parfois de nature cathartique, susceptibles de symboliser, voire de créer une communauté [13] ».

De telles négociations entre politique et théorie interdisent de penser la place du théorique comme un métarécit prétendant à une forme plus totale de généralité. Il n'est pas possible non plus d'affirmer une distance épistémologique familière entre *le temps et le lieu* de l'intellectuel et du militant, comme le suggère Frantz Fanon quand il observe que, « alors que les hommes politiques inscrivent leur action dans le réel, les hommes de culture se situent dans le cadre de l'histoire [14] ». C'est précisément ce binarisme populaire entre théorie et politique, qui a pour fondement une vision du savoir comme généralité totalisante et de la vie quotidienne comme expérience, subjectivité ou fausse conscience, que j'ai cherché à effacer. C'est une distinction à laquelle Sartre lui-même souscrit lorsqu'il décrit l'intellectuel engagé comme le théoricien du savoir pratique dont le critère de définition est la rationalité, et dont la tâche première est de combattre l'irrationalité de l'idéologie [15]. Du point de vue de la négociation et de la traduction, *contra* Fanon et Sartre, il ne peut y avoir de *clôture* discursive finale de la théorie. Elle ne se forclôt pas sur le politique, même si les luttes pour le pouvoir-savoir peuvent être gagnées ou perdues avec d'importantes conséquences. Le corollaire est qu'il n'y a pas d'acte premier ou final de transformation sociale (ou socialiste) révolutionnaire.

On aura compris, je l'espère, que cet effacement de la frontière traditionnelle entre théorie et politique, ainsi que

ma résistance à l'en-*closure* du théorique, qu'elle soit lue négativement comme un élitisme ou positivement comme une suprarationalité radicale, ne dépendent pas de la bonne ou mauvaise foi de l'agent activiste ou de l'intellectuel agent provocateur. Je m'intéresse avant tout à la structuration conceptuelle des termes – le théorique, le politique – qui informent une série de débats autour du lieu et du temps de l'intellectuel engagé. J'ai donc argumenté en faveur d'une certaine relation au savoir qui me semble cruciale pour structurer notre sens de ce que peut être *l'objet* de la théorie dans l'acte de déterminer nos *objectifs* politiques spécifiques.

II

Qu'est-ce qui est en jeu dans le fait de désigner une théorie critique comme « occidentale » ? C'est, bien sûr, une désignation de pouvoir institutionnel et d'eurocentricité idéologique. La théorie critique aborde souvent des textes à l'aide des traditions et des cadres familiers de l'anthropologie coloniale, soit pour universaliser leur signification dans son propre discours culturel et académique, soit pour durcir sa critique interne du signe occidental logocentrique, du sujet idéaliste ou des illusions et fantasmes de la société civile. C'est là une manœuvre familière du savoir théorique : une fois ouvert l'abîme de la différence culturelle, il ne reste plus qu'à trouver un médiateur ou une métaphore de l'Autre pour contenir les effets de la différence. Pour être efficace institutionnellement en tant que discipline, le savoir de la différence culturelle doit pouvoir se refermer sur l'Autre ; la différence et l'altérité deviennent ainsi le fantasme d'un certain espace culturel ou, de fait, la certitude d'une forme de savoir théorique qui déconstruit la « limite » épistémologique de l'Occident.

De façon plus significative, le site de la différence culturelle peut devenir le simple spectre d'un désastreux combat disciplinaire dans lequel il n'a ni espace ni pouvoir. Le despote turc de Montesquieu, le Japon de Barthes, la Chine de

Kristeva, les Indiens Nambikawa de Derrida, les païens Cashinahua de Lyotard font partie de cette stratégie de refoulement où le texte Autre est pour toujours l'horizon exégétique de la différence, jamais l'agent actif de l'articulation. L'Autre est cité, cadré, éclairé, mis en cases dans la stratégie coup/contre-coup d'une mise en lumière sérielle. La politique narrative et *culturelle* de la différence devient le cercle clos de l'interprétation. L'Autre perd son pouvoir de signifier, de nier, d'instaurer son désir historique, d'établir son propre discours institutionnel et oppositionnel. Si bien connu que soit le contenu d'une « autre » culture, si anti-ethnocentrique que puisse être sa présentation, c'est sa *localisation* comme le point de fermeture des grandes théories, la demande, en termes analytiques, qu'elle soit toujours le bon objet de savoir, le corps docile de la différence, qui reproduit une relation de domination et constitue l'accusation la plus grave contre les pouvoirs institutionnels de la théorie critique.

Il faut toutefois établir une distinction entre l'histoire institutionnelle de la théorie critique et son potentiel conceptuel de changement et d'innovation. La critique d'Althusser de la structure temporelle de la totalité expressive hégélienne-marxiste, en dépit de ses limitations fonctionnalistes, ouvre la possibilité de penser les rapports de production dans un temps d'histoires différentielles. Lacan, en plaçant le signifiant du désir à la conjonction du langage et de la loi, permet l'élaboration d'une forme de représentation sociale consciente de la structure ambivalente de la subjectivité et de la socialité. L'archéologie foucaldienne de l'émergence de l'homme occidental moderne comme problème de finitude, inextricable de son placenta, de son Autre, permet aux propositions linéaires, à prétention progressiste, des sciences sociales – les discours impérialisants majeurs – de se confronter à leurs propres limitations historicistes. On peut écarter ces arguments et ces modes d'analyse comme des querelles internes sur la causalité hégélienne, la représentation psychique ou la théorie sociologique. Mais on peut aussi les soumettre à une traduction, une transformation de valeur dans le cadre du questionnement du projet de la

modernité, dans la grande tradition révolutionnaire de C.L.R. James – *contra* Trotsky ou Fanon, *contra* la phénoménologie et la psychanalyse existentialiste. En 1952, c'était Fanon qui avançait qu'une lecture oppositionnelle, différentielle de l'Autre de Lacan pourrait être plus pertinente pour la condition coloniale que la lecture marxisante de la dialectique du maître et de l'esclave.

Il est possible de produire une telle traduction ou transformation si nous comprenons la tension, au sein de la théorie critique, entre son endiguement institutionnel et sa force de révision. La référence constante à l'horizon d'autres cultures dont j'ai parlé plus haut est ambivalente. C'est un terrain de citation, mais c'est aussi un signe que cette théorie critique ne peut éternellement conserver dans le savoir académique sa position de tranchant inversé de l'idéalisme occidental. Ce qu'il faut, c'est démontrer un autre territoire de traduction, un autre témoignage de discussion analytique, un engagement autre dans la politique de – et autour de – la domination culturelle. Ce que pourrait être cet autre terrain pour la théorie devient plus clair dès lors que nous percevons que beaucoup d'idées poststructuralistes sont elles-mêmes opposées à l'humanisme et à l'esthétique des Lumières. Elles ne sont rien de moins qu'une déconstruction du moment du moderne, de ses valeurs légales, de ses goûts littéraires, de ses impératifs catégoriques philosophiques et politiques. Ensuite – et c'est là le plus important – nous devons réhistoriciser le moment de « l'émergence du signe », ou de la « question du sujet », ou de la « construction discursive de la réalité sociale », pour citer quelques thèmes classiques de la théorie contemporaine. Cela n'est possible qu'en resituant les demandes référentielles et institutionnelles d'un tel travail théorique, non pas dans le champ de la *diversité* culturelle, mais dans celui de la *différence* culturelle.

On peut trouver une réorientation de ce type dans les textes historiques du moment colonial de la fin du XVIII^e^ et du début du XIX^e^ siècle. Car en même temps qu'émergeait la question de la différence culturelle dans le texte colonial, les discours de la civilité définissaient le double moment de l'émergence de la modernité occidentale. Ainsi,

la généalogie politique et théorique de la modernité ne se situe pas seulement dans les origines de *l'idée* de civilité, mais aussi dans cette histoire du moment colonial. On la trouve dans la résistance des populations colonisées au Verbe de Dieu et de l'Homme – à la chrétienté et à la langue anglaise. Les transmutations et traductions de traditions indigènes dans leur opposition à l'autorité coloniale montrent comment le désir du signifiant et l'aspect indéterminé de l'intertextualité peuvent être profondément engagés dans la lutte postcoloniale contre les relations dominantes de pouvoir et de savoir. À travers les mots du maître missionnaire, nous entendons distinctement les voix contraires d'une culture de résistance ; mais nous entendons aussi le processus incertain et menaçant de la transformation culturelle. Je cite le célèbre ouvrage d'Alexander Duff, *India and India Missions* (1839) :

> Venez à une doctrine qui vous paraît particulière à la Révélation ; dites aux gens qu'ils doivent être régénérés ou qu'ils doivent renaître, plutôt qu'ils ne peuvent jamais « voir Dieu ». Car en un clin d'œil, ils peuvent fort bien s'en aller en disant : « Oh, il n'y a rien de nouveau ni d'étrange là-dedans ; nos propres Shastras nous disent la même chose ; nous savons et croyons que nous devons renaître ; c'est là notre destinée. » Mais qu'entendent-ils par cette expression ? Qu'ils doivent sans cesse naître et renaître, sous une forme différente, en accord avec leur propre système de transmigrations ou réincarnations. Pour éviter l'apparence d'approuver une doctrine si absurde et pernicieuse, vous variez votre langage, et leur dites qu'il doit y avoir une seconde naissance – qu'ils doivent naître deux fois. Or, il arrive que ces mots, et toute phraséologie similaire, soient déjà pris. Les fils d'un Brahmane doivent subir divers rites purificatoires et initiatiques avant de pouvoir être Brahamanes à leur tour. L'ultime cérémonie est l'investiture par la trame sacrée ; qui est suivie par la communication des Gayatri, ou les vers les plus sacrés des Védas. Cette cérémonie constitue, « religieusement et métaphoriquement, leur seconde naissance » ; il s'ensuit que leur appellation distinctive et particulière est celle d'hommes nés deux fois, ou régénérés. *D'où il ressort qu'améliorer votre langage pourrait simplement donner l'impression que tous doivent*

devenir de parfaits Brahmanes avant qu'ils puissent « voir Dieu » [16].

Les fondements de la certitude évangélique sont battus en brèche, mais pas par la simple affirmation d'une tradition culturelle antagonique. Le processus de traduction est l'ouverture d'un autre lieu de contentieux politique et culturel au cœur de la représentation coloniale. Ici, le terme de divine autorité est profondément brouillé par l'affirmation du signe indigène et, dans la pratique même de domination, le langage du maître devient hybride – ni une chose, ni l'autre. L'incalculable sujet colonisé – à moitié acquiesçant, à moitié s'opposant, jamais fiable – suscite un problème insoluble de différence culturelle pour le discours même de l'autorité culturelle coloniale. Le « subtil système de l'hindouisme », comme l'appelaient les missionnaires du début du XIX[e] siècle, a généré de terribles implications politiques pour les institutions de conversion au christianisme. L'autorité écrite de la Bible était mise en cause et, avec elle, la notion post-Lumières de « l'évidence de la chrétienté » et sa priorité historique, centrale à l'évangélisme colonial. Il n'était plus possible de se fier au Verbe pour porter la vérité lorsqu'il était écrit ou énoncé dans le monde colonial par les missionnaires européens. Il fallait donc trouver des catéchistes indigènes, qui apportaient avec eux leurs propres ambivalences et contradictions culturelles et politiques, souvent sous une grande pression de la part de leur famille et de leur communauté.

Cette révision de l'histoire de la théorie critique s'appuie, comme je l'ai dit, sur la notion de différence culturelle et non pas sur celle de diversité culturelle. La diversité culturelle est un objet épistémologique – la culture en tant qu'objet de savoir empirique – alors que la différence culturelle est le processus d'*énonciation* de la culture comme « connaiss*able* », autoritaire, adéquate à la construction de systèmes d'identification culturelle. Si la diversité culturelle est une catégorie de l'éthique, de l'esthétique ou de l'ethnologie comparatives, la différence culturelle est un processus de signification au travers duquel les affirmations *de* la culture ou *sur* la culture différencient,

discriminent et autorisent la production de champs de forces, de références, d'applicabilité et de capacité. La diversité culturelle est la reconnaissance de coutumes et de contenus culturels prédonnés. Maintenue dans un cadre temporel de relativisme, elle donne naissance aux notions libérales de multiculturalisme, d'échange culturel ou de culture de l'humanité. La diversité culturelle est aussi la représentation d'une rhétorique radicale de la séparation des cultures totalisées qui vivent hors de la souillure de l'intertextualité de leurs positions historiques, en sécurité dans l'utopie d'une mémoire mythique d'une unique identité collective. La diversité culturelle émerge même parfois comme un système d'articulation et d'échange de signes culturels dans les premiers textes anthropologiques structuralistes.

À travers le concept de différence culturelle, je veux attirer l'attention sur le terrain commun et le territoire perdu des débats critiques contemporains. Car ils reconnaissent tous que le problème de l'interaction culturelle n'émerge qu'aux frontières significatives des cultures, où les significations et les valeurs sont lues de façon erronée, où les signes ne sont pas appropriés. La culture n'émerge comme un problème, ou une problématique, qu'à l'endroit d'une perte de signification dans la contestation et l'articulation de la vie quotidienne entre classes, genres, races et nations. Pourtant, la réalité de la limite ou du texte limite de la culture est rarement théorisée hors de polémiques moralistes bien intentionnées contre les préjugés et les stéréotypes, ou de l'affirmation générale d'un racisme individuel ou institutionnel – qui décrivent l'effet plutôt que la structure du problème. Le besoin de penser la limite de la culture comme problème d'énonciation de la différence culturelle est dénié.

Le concept de différence culturelle est centré sur le problème de l'ambivalence de l'autorité culturelle : la tentative de dominer *au nom* d'une suprématie qui n'est elle-même produite que dans le moment de différenciation. Et c'est l'autorité même de la culture en tant que connaissance de la vérité référentielle qui est en jeu dans le concept et le moment de *l'énonciation*. Le processus

énonciatif introduit un clivage dans le présent performatif d'identification culturelle ; clivage entre la demande culturaliste traditionnelle d'un modèle, d'une tradition, d'une communauté, d'un système stable de références, et la négation nécessaire de la certitude dans l'articulation de nouvelles demandes, significations et stratégies culturelles dans le présent politique, en tant que pratique de domination ou de résistance. La bataille se situe souvent entre le temps historiciste téléologique ou mythique et la narration traditionaliste – de droite ou de gauche – et le temps mouvant, stratégiquement déplacé de l'articulation d'une politique historique de négociation mentionnée plus haut. Le temps de la libération est, comme l'évoque puissamment Frantz Fanon, un temps d'incertitude culturelle et, de façon plus cruciale, d'indécidabilité de la signification ou de la représentation :

> Mais [ces créateurs colonisés] oublient que les formes de pensée, que l'alimentation, les techniques modernes d'information, du langage et de l'habillement ont réorganisé dialectiquement le cerveau du peuple et que *les principes constants (de l'art national)* qui furent les garde-fous pendant la période coloniale sont en train de subir des mutations terriblement radicales [...]. Il ne suffit plus de rejoindre le peuple dans ce passé où il n'est plus, mais dans ce mouvement basculé qu'il vient d'ébaucher et à partir duquel subitement tout va être mis en question. C'est dans ce lieu de *déséquilibre occulte* où se tient le peuple qu'il faut que nous nous portions [17].

L'énonciation de la différence culturelle problématise la division binaire entre passé et présent, tradition et modernité, au niveau de la représentation culturelle et de son discours autoritaire. C'est le problème de savoir comment, pour signifier le présent, quelque chose vient à être répété, déplacé et resitué au nom de la tradition, sous la forme d'un passé qui n'est pas nécessairement un signe fiable de mémoire historique, mais une stratégie pour représenter l'autorité dans les termes de l'artifice de l'archaïque. Cette itération nie notre sens des origines de la lutte. Elle sape notre idée des effets homogénéisants des symboles et des

icônes culturels en mettant en question notre sens de l'autorité de la synthèse culturelle en général.

Tout cela exige que nous repensions notre perspective sur l'identité de la culture. Ici, le passage de Fanon – quelque peu réinterprété – peut nous aider. Qu'implique donc sa juxtaposition des principes nationaux constants et de sa vision de la culture-comme-combat-politique, qu'il décrit de façon si énigmatique et si belle comme « ce lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple » ? Ces idées n'aident pas seulement à expliquer la nature du combat colonial ; elles suggèrent aussi une possible critique de l'esthétique positive et des valeurs politiques que nous attribuons à l'unité ou à la totalité des cultures, surtout de celles qui ont connu de longues et tyranniques histoires de domination et de méconnaissance. Les cultures ne sont jamais unitaires en elles-mêmes, ni aussi simplement dualistes dans leur relation à soi ou à l'Autre. Ce n'est pas du fait d'une quelconque panacée humaniste qu'au-delà des cultures individuelles nous appartenons tous à la culture humaine de l'humanité ; ni à cause d'un relativisme éthique laissant entendre que dans notre capacité culturelle à parler des autres et à les juger, « nous nous mettons [nécessairement] à leur place », dans une sorte de relativisme distancié sur lequel Bernard Williams a longuement écrit [18].

La raison pour laquelle un texte ou un système culturel de signification ne peut se suffire à lui-même, c'est que l'acte d'énonciation culturelle – *le lieu de l'énoncé* – est traversé par la différance d'écriture. Cela concerne moins ce que les anthropologues tendent à décrire comme des attitudes variantes vis-à-vis de systèmes symboliques dans différentes cultures, que la structure de la représentation symbolique elle-même : non pas le contenu du symbole ou sa fonction sociale, mais la structure de la symbolisation. C'est cette différence dans le processus de langage qui est cruciale à la production du sens, assurant du même coup que celui-ci n'est jamais simplement mimétique et transparent.

La différence linguistique qui informe toute performance culturelle est dramatisée dans le discours

sémiotique courant de la disjonction entre le sujet d'une proposition (énoncé) et le sujet de l'énonciation, qui n'est pas représenté dans l'affirmation mais est la reconnaissance de son intégration et de sa visée discursives, de sa positionalité culturelle, de sa référence à un temps présent et à un espace spécifique. Le pacte d'interprétation ne se limite jamais à un acte de communication entre le moi et le toi désignés dans l'affirmation. La production de sens exige que ces deux lieux soient mobilisés dans le passage à travers un tiers espace qui représente à la fois les conditions générales du langage et l'implication spécifique de l'énoncé dans une stratégie performative et institutionnelle dont il ne peut « en soi » être conscient. Cette relation inconsciente introduit une ambivalence dans l'acte d'interprétation. Le moi pronominal de la proposition ne peut être induit à s'adresser – dans ses propres termes – au sujet de l'énonciation, car celui-ci n'est pas personnalisable mais reste une relation spatiale au sein de schémas et de stratégies discursives. La signification de l'énoncé n'est au sens strict ni l'un ni l'autre. Cette ambivalence se trouve soulignée quand nous réalisons qu'en aucun cas le contenu de la proposition ne révélera la structure de son positionnement ; en aucun cas, le contexte ne peut être lu de façon mimétique indépendamment du contenu.

L'implication de ce clivage énonciatif que je tiens à souligner pour l'analyse culturelle est sa dimension temporelle. Le clivage du sujet de l'énonciation détruit la logique de la synchronicité et de l'évolution qui autorise traditionnellement le sujet de la connaissance culturelle. On tient souvent pour acquis, dans les problématiques matérialistes et idéalistes, que la valeur de la culture en tant qu'objet d'étude, et la valeur de toute activité analytique considérée comme culturelle, tiennent dans une capacité à produire une unité transréférentielle, généralisable, qui signifierait une progression ou une évolution des idées-dans-le-temps, ainsi qu'une autoréflexion critique sur leurs prémisses ou leurs déterminants. Il ne serait pas pertinent de poursuivre ici le détail de cette argumentation, sauf pour démontrer – *via* le *Culture and Practical Reason* de Marshall Sahlin – la validité de ma caractérisation

générale de l'attente occidentale de la culture comme pratique disciplinaire d'écriture : « Nous sommes confrontés non pas tant à une dominance fonctionnelle que structurelle – avec diverses structures d'*intégration* symbolique. Et à cette différence générale de concept correspondent des différences dans la performance symbolique : entre un code *ouvert, en expansion*, réagissant par une permutation *continue* aux événements qu'il a lui-même mis en scène, et un code apparemment *statique* qui semble ne pas connaître les événements, mais seulement ses propres présupposés. La distinction générale entre sociétés "froides" et "chaudes", développement et sous-développement, sociétés avec et sans histoire – et ainsi entre sociétés grandes et petites, en extension et contenues en elles-mêmes, colonisantes et colonisées [19]. »

« L'intervention du tiers-espace d'énonciation, qui fait de la structure de signification et de référence un processus ambivalent, détruit ce miroir de représentation dans lequel la connaissance culturelle est classiquement révélée comme un code intégré, ouvert et en expansion. Une telle intervention défie littéralement notre sens de l'identité historique de la culture en tant que force homogénéisante, unifiante, authentifiée par le passé originaire, gardée vivante dans la tradition nationale du peuple. En d'autres termes, la temporalité disruptive de l'énonciation déplace le récit de la nation occidentale, dont Benedict Anderson dit fort justement qu'il est rédigé dans un temps homogène et sériel [20].

Ce n'est qu'en comprenant que toutes les propositions et que tous les systèmes culturels sont construits dans cet espace contradictoire et ambivalent de l'énonciation, que nous commençons à comprendre pourquoi les prétentions hiérarchiques à l'originalité ou à la « pureté » intrinsèque des cultures sont intenables, avant même d'aller chercher des exemples historiques empiriques qui démontrent leur hybridité. La vision de Fanon du changement révolutionnaire culturel et politique comme « mouvement fluctuant » d'instabilité occulte ne pourrait s'articuler comme pratique culturelle sans une reconnaissance de cet espace indéterminé du (des) sujet(s) de l'énonciation. C'est ce

tiers-espace qui, bien qu'irreprésentable en soi, constitue les conditions discursives d'énonciation assurant que la signification et les symboles de la culture n'ont pas d'unité ou de fixité primordiale ; qu'il est possible de s'approprier jusqu'aux signes mêmes, de les traduire, de les réhistoriciser et d'en faire une nouvelle lecture.

La métaphore mouvante de Fanon – une fois réinterprétée pour une théorie de la signification culturelle – nous laisse percevoir non seulement la nécessité de la théorie, mais aussi les notions restrictives d'identité culturelle dont nous chargeons nos visions du changement politique. Pour Fanon, les peuples libérateurs qui initient l'instabilité productive du changement culturel révolutionnaire sont eux-mêmes porteurs d'une identité hybride. Ils sont pris dans le temps discontinu de la traduction et de la négociation, au sens où j'ai tenté de replacer ces mots. Au moment de la lutte de libération, le peuple algérien détruit les continuités et les constantes de la tradition nationaliste qui offraient un garde-fou contre l'abus culturel colonial. Ils sont désormais libres de négocier et de transférer les identités culturelles dans une temporalité intertextuelle discontinue de différence culturelle. L'intellectuel indigène qui identifie le peuple à la véritable culture nationale sera déçu. Les peuples sont maintenant le principe même de la « réorganisation dialectique » et ils construisent leur culture à partir du texte national traduit sous les formes occidentales modernes de technologie d'information, de langage, d'habillement. Le lieu politique et historique modifié de l'énonciation transforme les significations de l'héritage colonial en signes libératoires d'un libre peuple de l'avenir.

> J'ai souligné un certain vide ou une inquiétude liée à toute assimilation des contraires – et ce, en vue d'exposer ce qui m'apparaît comme une fantastique conformité mythologique d'éléments [...]. Et s'il est possible par là de faire réellement sens du changement matériel, cela ne peut survenir que dans l'acceptation d'un vide concurrent et dans un désir de descendre dans ce vide où il semble possible de commencer à affronter un spectre d'invocation dont la liberté de participer à un territoire étranger et sauvage est devenue une nécessité pour la raison ou le salut [21].

Cette méditation du grand écrivain guyanais Wilson Harris sur le vide ou le doute dans la textualité de l'histoire coloniale révèle la dimension culturelle et historique de ce tiers-espace d'énonciations dont j'ai fait la condition préalable à toute articulation de la différence culturelle. Il le voit comme accompagnant l'« assimilation des contraires » et créant cette instabilité occulte qui présage de puissants changements culturels. Il est significatif que les capacités productives de ce tiers-espace aient une origine coloniale ou postcoloniale. Car le désir de descendre dans ce territoire étranger – où je vous ai mené – peut révéler que la reconnaissance théorique de l'espace-clivé de l'énonciation ouvre éventuellement la voie à la conceptualisation d'une culture *inter*nationale, fondée non pas sur l'exotisme du multiculturalisme ou la *diversité des cultures*, mais sur l'inscription et l'articulation de l'*hybridité* de la culture. À cette fin, nous devrions nous rappeler que c'est cet « inter » – le tranchant de la traduction et de la négociation, l'espace *entre-deux* – qui porte le poids de la signification de la culture. Il permet de commencer à envisager des histoires nationales, antinationalistes du « peuple ». En explorant ce tiers-espace, nous pouvons éluder la politique de polarité et enfin émerger comme les autres de nous-mêmes.

CHAPITRE II

Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale

I

Lire Fanon, c'est éprouver la sensation de division qui préfigure – et fissure – l'émergence d'une pensée vraiment radicale qui ne se lève jamais sans projeter une certaine obscurité. Fanon est le pourvoyeur de la vérité transgressive et transitionnelle. Il peut aspirer à la totale transformation de l'Homme et de la Société, mais c'est depuis les interstices incertains du changement historique que sa parole est la plus efficace : depuis la zone d'ambivalence entre race et sexualité ; à partir d'une contradiction irrésolue entre culture et classe ; des profondeurs du combat de la représentation psychique et de la réalité sociale. Sa voix s'entend le plus clairement dans la subversion d'un terme familier, dans le silence de la soudaine rupture : « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc [1]. » L'embarrassante division qui traverse sa ligne de pensée garde vivant le sentiment dramatique et énigmatique du changement. L'alignement familier des sujets coloniaux – Noir/Blanc, soi/autre – est perturbé par une courte pause, et les fondements traditionnels de l'identité raciale se trouvent dispersés chaque fois qu'ils se révèlent assis sur les mythes narcissiques de la négritude ou de la suprématie culturelle blanche. C'est la pression palpable de la division et du déplacement qui pousse l'écriture de Fanon au bord

extrême des choses – le tranchant qui révèle non pas une radiance ultime, mais, selon ses propres termes, « une déclivité exposée et extrêmement nue où un authentique bouleversement peut naître [2] ».

L'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville est l'un de ces lieux où, dans le monde divisé de l'Algérie française, Fanon a découvert l'impossibilité de sa mission de psychiatre colonial : « Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue [...]. La structure sociale existant en Algérie a été hostile à toute tentative de rendre l'individu à son lieu d'origine [3]. »

Le point extrême de cette aliénation coloniale de la personne – cette fin de l'« idée » de l'individu – produit une urgence sans répit dans la quête de Fanon d'une forme conceptuelle appropriée à l'antagonisme social de la relation coloniale. Le corps de son travail est clivé entre une dialectique hégéliano-marxiste, une affirmation phénoménologique du soi et de l'autre, et l'ambivalence psychanalytique de l'inconscient. Dans sa recherche désespérée, condamnée, d'une dialectique de la délivrance, Fanon explore la limite de ces modes de pensée : son hégélianisme restaure l'espoir dans l'histoire ; son évocation existentialiste du « Je » nous rend la présence des marginalisés ; son cadre de travail psychanalytique illumine la folie du racisme, le plaisir de la douleur, le fantasme agonistique du pouvoir politique.

Tandis que Fanon tente des transformations aussi audacieuses et souvent impossibles de la vérité et de la valeur, le témoignage tranchant de la dislocation coloniale, de son déplacement du temps et de la personne, de sa profanation de la culture et du territoire refuse l'ambition d'une quelconque théorie totale de l'oppression coloniale. L'Antillais évolué piqué au vif par le regard d'un enfant blanc effrayé et confus ; le stéréotype de l'indigène fixé aux frontières mouvantes entre barbarie et civilité ; la peur et le désir insatiable du Nègre : « Nos femmes [sont assiégées] par les nègres [...] Dieu sait comment ils font l'amour [4] ! »,

la profonde crainte culturelle du Noir figurée dans le tremblement psychique de la sexualité occidentale – tels sont les signes et les symptômes de la condition coloniale qui mènent Fanon d'un schéma conceptuel à l'autre, tandis que la relation coloniale prend forme dans les béances entre ceux-ci, articulée aux intrépides engagements de son style. À mesure que se déroule le texte de Fanon, le fait scientifique est agressé par l'expérience de la rue ; les observations sociologiques sont entrecoupées d'artefacts littéraires, et la poésie de la libération est jetée à la face de la prose plombée, mourante, du monde colonial.

Quelle est la *force* distinctive de la vision de Fanon ? Elle vient, je crois, de la tradition des opprimés, du langage de la conscience révolutionnaire que, selon les termes de Walter Benjamin, « l'état d'exception dans lequel nous vivons est la règle. Il nous faut en venir à une conception de l'histoire qui corresponde à cet état [5] ». Mais l'état d'urgence est toujours aussi un état d'*émergence*. La lutte contre l'oppression coloniale ne modifie pas seulement la direction de l'histoire occidentale, elle défie son idée historiciste du temps comme un tout progressif et ordonné. L'analyse de la dépersonnalisation coloniale, outre qu'elle aliène l'idée des Lumières de « l'Homme », défie la transparence de la réalité sociale comme image prédonnée du savoir humain. Si l'ordre de l'historicisme occidental se trouve perturbé dans l'état d'urgence colonial, la représentation sociale et psychique du sujet humain y est plus perturbée encore. Car la nature même de l'humanité se trouve aliénée dans la situation coloniale, et elle émerge de cette « déclivité nue » non pas comme l'affirmation d'une volonté ou l'évocation d'une liberté, mais comme un questionnement énigmatique. Avec une question qui fait écho à Freud : « Que veut la femme ? », Fanon entreprend d'affronter le monde colonisé. « Que veut l'homme ? » demande-t-il, dans l'introduction à *Peau noire, masques blancs*. « Que veut l'homme noir ? »

À cette question où l'aliénation culturelle pèse si lourd sur l'ambivalence de l'identification psychique, Fanon répond par de poignantes images de soi : « Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. Une lourdeur

inaccoutumée nous oppressa. [...] Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. [...] me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales [...] je me portai loin de mon être-là, très loin [...]. Qu'était-ce pour moi, sinon un décollement, un arrachement, une hémorragie qui caillait du sang noir sur tout mon corps [6] ? »

De la métaphore d'une vision complice d'une métaphysique occidentale de l'Homme émerge le déplacement de la relation coloniale. La présence noire suit la narration représentative de la personne occidentale : son passé, attaché à des stéréotypes menteurs de primitivisme et de dégénérescence, ne produira pas d'histoire de progrès civil, pas d'espace pour le *socius* ; son présent, démembré et disloqué, ne contiendra pas l'image de l'identité questionnée dans la dialectique corps/esprit et résolue dans l'épistémologie de l'apparence et de la réalité. Les yeux de l'homme blanc démembrent le corps de l'homme noir et, par cet acte de violence épistémique, son propre cadre de référence se trouve transgressé, son champ de vision perturbé.

« Que *veut* l'homme noir ? » insiste Fanon ; et, en privilégiant la dimension psychique, il ne modifie pas seulement ce que nous entendons par une demande *politique*, mais transforme les moyens eux-mêmes par lesquels nous reconnaissons et identifions son *agent humain*. Fanon ne pose pas d'abord la question de l'oppression politique en tant que violation de l'essence humaine, bien qu'il lui arrive de tomber dans cette lamentation dans ses moments les plus existentiels. Il ne soulève pas la question de l'homme colonial dans les termes universalistes de l'humanisme-libéral (comment le colonialisme nie-t-il les droits de l'homme ?) ; il ne pose pas non plus une question ontologique sur l'être de l'Homme (*qui* est l'homme colonial aliéné ?). La question de Fanon ne porte pas sur une notion unifiée de l'histoire ou un concept unitaire de l'homme. C'est l'une des qualités originales et troublantes de *Peau noire, masques blancs* que cette rare historicisation de l'expérience coloniale. Il n'y a pas de récit maître ou de perspective réaliste présentant une toile de fond de faits

sociaux et historiques contre laquelle émergeraient les problèmes de la psyché individuelle ou collective. Un alignement sociologique aussi traditionnel du Soi et de la Société, ou de l'Histoire et de la Psyché, devient questionnable dans l'identification par Fanon du sujet colonial, historicisé dans l'assemblage hétérogène des textes de l'histoire, de la littérature, de la science et du mythe. Le sujet colonial est toujours « surdéterminé de l'extérieur », écrit-il [7]. C'est par le biais de l'image et de l'imaginaire – ces ordres figurant sur un mode transgressif aux frontières de l'histoire et de l'inconscient – que Fanon évoque le plus profondément la condition coloniale.

En articulant le problème de l'aliénation culturelle coloniale dans le langage psychanalytique de la demande et du désir, Fanon questionne radicalement la formation des autorités individuelle et sociale telles qu'elles sont développées dans le discours de la souveraineté sociale. Les vertus sociales de rationalité historique, de cohésion culturelle et d'autonomie de la conscience individuelle prennent une identité immédiate, utopique, avec les sujets auxquels elles confèrent un statut civil. La société civile est l'ultime expression de l'inclination éthique et rationnelle innée de l'esprit humain ; l'instinct social est la destinée progressiste de la nature humaine, la transition nécessaire de la Nature à la Culture. Le passage direct des intérêts individuels à l'autorité sociale est objectivé dans la structure représentative d'une Volonté générale – Loi ou Culture – où la Psyché et la Société se reflètent l'une l'autre, transférant leur différence en toute transparence, sans perte, dans une totalité historique. Les formes d'aliénation et d'agression sociales et psychiques – folie, haine de soi, trahison, violence – ne peuvent jamais être reconnues comme des conditions déterminées et constitutives de l'autorité civile, ou comme les effets ambivalents de l'instinct social lui-même. Elles sont toujours expliquées comme des présences étrangères, des occlusions de progrès historiques, la méconnaissance ultime de l'Homme.

Pour Fanon, ce mythe de l'Homme et de la Société est sapé jusqu'au fondement dans la situation coloniale. La vie

quotidienne montre une « constellation délirante » qui médie les relations sociales normales de ses sujets : « Le Nègre esclave de son infériorité, le Blanc esclave de sa supériorité, se comportent tous deux selon une ligne d'orientation névrotique [8]. » La demande de Fanon d'une explication psychanalytique émerge des reflets pervers de la vertu civile dans les actes aliénants de la gouvernance coloniale : la visibilité de la momification culturelle dans l'ambition avouée du colonisateur de civiliser ou de moderniser les indigènes, aboutissant à des « institutions archaïques inertes [fonctionnant] sous la supervision de l'oppresseur comme une caricature d'institutions précédemment fertiles [9] » ; ou la validité de la violence dans la définition même de l'espace social colonial ; ou la viabilité des images fantasmatiques fébriles de la haine raciale qui finissent par être absorbées et agies dans la sagesse de l'Occident. Ces interpositions, qui sont de fait des collaborations de violence politique et psychique *au sein* de la vertu civique, d'aliénation au sein de l'identité, mènent Fanon à décrire le clivage de l'espace colonial de la conscience et de la société comme marqué par un « délire manichéen ».

Je veux suggérer que la figure représentative d'une telle perversion est l'image de l'homme post-Lumières, attaché et *non pas* confronté à son sombre reflet, l'ombre de l'homme colonisé, qui clive sa présence, déforme son contour, bat en brèche ses frontières, répète son action à distance, perturbe et divise le temps même de son être. L'identification ambivalente du monde raciste – qui se meut sur deux plans sans en être le moins du monde embarrassé, comme le dit Sartre de la conscience antisémite – suscite l'idée de l'homme comme son image aliénée ; non pas Soi et Autre, mais l'altérité du Soi inscrite dans le palimpseste pervers de l'identité coloniale. Et c'est cette bizarre figure du désir, clivée au long de l'axe sur lequel elle tourne, qui pousse Fanon à poser la question psychanalytique du désir du sujet à la condition historique de l'homme colonial.

« Nous montrerons [...] que ce qu'on appelle l'âme noire est une construction du Blanc », écrit Fanon [10]. Ce transfert

dit autre chose encore. Il révèle la profonde incertitude psychique de la relation coloniale elle-même : ses représentations clivées mettent en scène la division du corps et de l'âme qui accomplit l'artifice de l'identité, une division qui tranche à travers la peau fragile – blanche et noire – de l'autorité individuelle et sociale. Trois conditions émergent, qui sous-tendent une compréhension du *processus d'identification* dans l'analytique du désir.

La première : exister, c'est être appelé à l'être en relation à une altérité, son regard ou son locus. C'est une demande en quête d'un objet externe et, comme l'écrit Jacqueline Rose, « c'est la relation de cette demande à la place de l'objet qu'elle réclame qui devient la base de l'identification [11] ». Ce processus est visible dans l'échange de regards entre indigène et colon qui structure leur relation psychique dans l'imaginaire paranoïaque de la possession sans limites et son langage familier de l'inversion : « [Le colonisé est un envieux.] Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mais toujours sur le qui-vive : "Ils veulent prendre notre place." C'est vrai, il n'y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon [12]. » C'est toujours en relation avec la place de l'Autre que le désir colonial s'articule : l'espace fantasmatique de possession qu'aucun sujet ne peut occuper isolément ou fixement et qui permet donc le rêve de l'inversion des rôles.

La seconde : la place même de l'identification, prise dans la tension de la demande et du désir, est un espace de clivage. Le fantasme de l'indigène est précisément d'occuper la place du maître tout en gardant sa place dans la colère *vengeresse* de l'esclave. « Peau noire, masques blancs » n'est pas une division nette ; c'est une image de redoublement, de dissimulation de l'être en au moins deux points à la fois, ce qui rend impossible à *l'évolué* dévalué, insatiable (un abandon névrotique, écrit Fanon) d'accepter l'invitation du colonisateur à l'identité : « Tu es médecin, écrivain, étudiant, tu es *différent*, tu es l'un de *nous*. » C'est précisément dans cet usage ambivalent de « différent » – être différent de ceux qui sont différents fait de toi le même – que l'Inconscient parle de la forme de l'altérité, l'ombre liée de

la différance et du déplacement. Ce n'est pas le Soi colonialiste ou l'Autre colonisé, mais la troublante distance entre-deux qui constitue la figure de l'altérité coloniale – l'artifice de l'homme blanc inscrit sur le corps de l'homme noir. C'est en relation à cet impossible objet qu'émerge le problème liminal de l'identité coloniale et de ses vicissitudes.

Finalement, la question de l'identification n'est jamais l'affirmation d'une identité prédonnée, jamais une prophétie s'*auto*-accomplissant – mais toujours la production d'une image d'identité et la transformation du sujet assumant cette image. La demande d'identification – être (pris) *pour* un Autre – entraîne la représentation du sujet dans l'ordre différenciant de l'altérité. L'identification, comme nous l'avons inféré des exemples précédents, est toujours le retour d'une image d'identité portant la marque du clivage dans l'Autre lieu d'où elle vient. Pour Fanon, comme pour Lacan, les moments primaires d'une telle répétition du soi tiennent dans le désir du regard et les limites du langage. L'« atmosphère de certaine incertitude » qui entoure le corps certifie son existence et menace son démembrement.

II

Écoutons mon ami, le poète de Bombay Adil Jussawalla, alors qu'il écrit sur la « personne disparue » qui hante l'identité de la bourgeoisie postcoloniale :

> Aucun Satan
> réchauffé dans les fils électriques de ses créatures
> ni Gunga Din
> ne le fera venir devant toi.
> Pour voir un homme invisible ou une personne disparue,
> ne compte sur aucune Litt. angl. Qui
> le souffle comme une vapeur, rétrécit ses yeux,
> gratte ses crocs. Caliban
> n'est pas encore CA.
> Mais à peine esquissé
> derrière une chemise…

> .....
> sauvage sans peintures éclatantes
> aux crocs annulés [13].

Écoutons à présent l'écho de cette voix dans les vers d'une femme noire, descendante d'esclaves, qui écrit sur la diaspora :

> Nous sommes arrivés dans l'Hémisphère nord
> quand l'été déjà s'avançait
> fuyant les flammes qui illuminaient le ciel
> au-dessus de la Plantation.
> Nous étions une bande d'immigrants en débandade
> dans un paysage d'une blancheur de lis.
> .....
> Un jour j'ai appris
> un art secret,
> il s'appelait Invisibil-Ité.
> Il a marché, je crois,
> car aujourd'hui encore vous regardez
> mais sans jamais me voir…
> Seuls mes yeux resteront pour surveiller et hanter,
> et changer vos rêves
> en chaos [14].

Tandis que ces images s'évanouissent, et que les yeux vides soutiennent infiniment leur regard menaçant, écoutons enfin la tentative d'Edward Said d'historiciser leur chaos d'identité : « L'un des aspects du monde de l'électronique "postmoderne" est le renforcement des stéréotypes qui décrivent l'Orient. […] Si le monde est devenu directement accessible au citoyen occidental qui vit à l'âge de l'électronique, l'Orient aussi s'est rapproché de lui, et c'est maintenant moins un mythe qu'un lieu où s'enchevêtrent des intérêts occidentaux, spécialement américains [15]. »

J'ai recours à ces portraits postcoloniaux parce qu'ils saisissent bien le point de fuite de deux traditions familières dans le discours de l'identité : la tradition philosophique de l'identité comme processus de réflexion de soi dans le miroir de la nature (humaine) ; et la vision

anthropologique de la différence de l'identité humaine comme la division nature/culture. Dans le texte postcolonial, le problème de l'identité revient comme un questionnement persistant du cadre, de l'espace de représentation, où l'image – personne disparue, œil invisible, stéréotype oriental – est confrontée à sa différence, à son Autre. Il ne s'agit ici ni de l'essence transparente de la Nature, pour reprendre l'image de Richard Rorty, ni de la voix plombée de « l'interpellation idéologique » proposée par Louis Althusser.

Ce qui est mis en œuvre de façon si graphique dans le moment de l'identification coloniale, c'est le clivage du sujet dans son lieu historique d'énonciation : « *Ni* Satan… / *ni* Gunga Din / ne le feront venir devant vous / *Pour voir* un homme invisible ou une personne disparue / *ne* compte sur *aucune* Litt. angl… » (C'est moi qui souligne.) Ce que dramatisent ces négations répétées d'identité, dans leur élision de l'œil voyant qui doit contempler ce qui est disparu ou invisible, c'est l'impossibilité d'affirmer une origine pour le Soi (ou l'Autre) dans une tradition de représentation qui conçoit l'identité comme la satisfaction d'un objet de vision totalisant et plein. En rompant la stabilité du moi, exprimée dans l'équivalence entre image et identité, l'art secret de l'invisibilité dont parle le poète migrant modifie les termes mêmes de notre reconnaissance de la personne.

Ce changement est précipité par la temporalité particulière selon laquelle le sujet ne peut être appréhendé sans l'absence ou l'invisibilité qui le constitue – « car aujourd'hui encore vous regardez /mais sans jamais me voir » – de sorte que le sujet parle, et est vu, à partir du point où il n'est *pas* ; et la femme migrante peut subvertir la satisfaction perverse du regard raciste et machiste qui a dénié sa présence en lui présentant une angoissante absence, un contre-regard détournant le regard discriminatoire qui dénie sa différence culturelle et sexuelle.

L'espace familier de l'Autre (dans le processus d'identification) développe une spécificité graphique historique et culturelle dans le clivage du sujet postcolonial ou migrant. En lieu et place de ce « Je » – institutionnalisé dans les

idéologies de la vision, axées sur l'auteur de la Litt. angl., ou la notion d'« expérience » dans les récits empiriques de l'histoire de l'esclavage – émerge le défi de voir ce qui est invisible, le regard qui ne peut pas « me voir », un certain problème de l'objet du regard qui constitue un référent problématique pour le langage du Soi. L'élision de l'œil, représentée dans un récit de négation et répétition – ni… ne… jamais –, insiste sur le fait que la phrase d'identité ne peut être parlée, sauf à mettre l'œil/je dans la position impossible de l'énonciation. *Voir* une personne disparue, ou *regarder* l'Invisibilité, c'est mettre en lumière la demande *transitive* du sujet d'un objet *direct* d'autoréflexion, d'un point de présence qui maintiendrait sa position énonciatrice privilégiée en *tant que sujet*. Voir une *personne disparue*, c'est *transgresser* cette demande ; le « je » en position de maîtrise est, *à ce même moment*, le lieu de son absence, de sa *re*-présentation. Nous assistons à l'aliénation de l'œil à travers le son du signifiant, tandis que le désir scopique (regarder/être regardé) émerge et est effacé dans la *feinte de l'écriture* :

> Mais à peine esquissé
> derrière une chemise
> une veste à la mode ou une cravate
> *s'il* saisit votre œil,
> il viendra en criant sur vous comme un jet
> sauvage sans peinture éclatante
> aux crocs annulés.

Pourquoi la personne à peine esquissée n'arrive-t-elle pas à saisir votre œil ? Quel est le secret de l'Invisibilité qui permet à la femme migrante de regarder sans être vue ?

Ce qui est interrogé n'est pas simplement l'image de la personne, mais le lieu discursif et disciplinaire d'où les questions d'identité sont stratégiquement et institutionnellement posées. À mesure que progresse ce poème, « vous » êtes continuellement positionné dans l'espace entre une série de lieux contradictoires qui coexistent. De sorte que vous vous retrouvez au point où le stéréotype orientaliste est *à la fois* évoqué et effacé, dans le lieu où la Litt. angl. est

entstellt dans l'imitation ironique de sa répétition indo-anglicane. Et cet espace de réinscription doit être pensé en dehors de toutes les philosophies métaphysiques du doute de soi, où l'altérité de l'identité est la présence angoissée au sein du Soi d'une angoisse existentielle qui émerge lorsque l'on regarde à ses propres périls à travers une vitre sombre.

Ce qui est profondément irrésolu, et même effacé, dans les discours du poststructuralisme, c'est cette *perspective de la profondeur* par laquelle l'authenticité de l'identité vient se refléter dans la métaphore transparente du miroir et de ses récits mimétiques ou réalistes. Déplacer le cadre de l'identité du champ de vision à l'espace de l'écriture interroge la troisième dimension qui donne une profondeur à la représentation du Soi et de l'Autre – cette profondeur de champ que les cinéastes appellent le « quatrième mur » [de la scène, entre scène et public (*NdT*)] ; les théoriciens de la littérature le décrivent comme la transparence des métanarrations réalistes. Barthes le diagnostique brillamment comme l'effet du réel, « la dimension profonde, géologique [16] » de la signification, obtenue en arrêtant le signe linguistique dans sa fonction *symbolique*. Pour Barthes, l'espace bilatéral de la conscience symbolique privilégie massivement la *ressemblance*, contruit une relation *analogique* entre signifiant et signifié qui ignore la question de la forme et crée une dimension verticale à l'intérieur du signe. Dans ce schéma, le signifiant est toujours prédéterminé par le signifié – cet espace conceptuel ou réel qui se place avant, et hors de, l'acte de signification.

De notre point de vue, cette verticalité est signifiante pour la lumière qu'elle jette sur cette *dimension de profondeur* qui fournit au langage de l'identité son sens de la réalité – une mesure du « moi » qui émerge d'une reconnaissance de mon intériorité, de la profondeur de mon caractère et de ma personne, pour ne citer que quelques-unes des qualités sur lesquelles nous articulons en général notre conscience de nous-mêmes. Mon argument sur l'importance de la *profondeur* dans la représentation d'une image unifiée du soi est confirmé par la formulation sur l'identité personnelle la plus décisive et la plus influente de la tradition empiriste anglaise.

Les fameux critères de John Locke pour la continuité de la conscience pourraient fort légitimement se lire sur le registre symbolique de la ressemblance et de l'analogie. Car la semblabilité d'un être rationnel exige une conscience du passé cruciale à cet argument – « aussi loin que cette conscience peut être étendue *vers l'arrière* à toute action ou pensée passée, aussi loin touche l'identité de cette personne » – et est précisément la troisième dimension unifiante. L'action de *profondeur* rassemble dans une relation analogique (écartant les différences qui construisent la temporalité et la signification) « cette même conscience qui unit ces actions distantes dans la même personne, *quelles que soient les substances ayant contribué à leur production* » (c'est moi qui souligne) [17].

La description de Barthes du signe-comme-symbole est commodément analogue au langage que nous utilisons pour désigner l'identité. En même temps, elle éclaire les concepts linguistiques concrets qui nous permettent de saisir comment le langage de la personne vient à être investi d'une visualité ou visibilité de la profondeur. Le moment de la conscience de soi en devient aussitôt réfracté et transparent ; la question de l'identité a toujours oscillé de façon incertaine, ténébreuse, entre ombre et substance. La conscience symbolique donne au signe (du Soi) un sentiment d'autonomie ou de solitude « comme s'il était seul au monde », privilégiant une individualité et un sentiment d'unité dont l'intégrité s'exprime dans une certaine richesse d'angoisse et d'anomie. Barthes l'appelle un prestige mythique, presque totémique : « La forme y est sans cesse débordée par la puisance et le mouvement du contenu ; [...] [le symbole est] beaucoup moins une forme (codifiée) de communication qu'un instrument (affectif) de participation [18]. »

Cette image de l'identité humaine et, de fait, l'identité humaine comme *image* – à la fois cadres ou miroirs familiers du sentiment de soi qui parlent du plus profond de la culture occidentale – sont inscrites dans le signe de la ressemblance. La relation analogique unifie l'expérience de la conscience de soi en trouvant, dans le miroir de la nature, la certitude symbolique du signe culturel fondé « sur une

analogie avec la compulsion à croire quand on fixe un objet [19] ». C'est, comme l'écrit Richard Rorty, un aspect de l'obsession occidentale d'une relation primaire aux objets et à nous-mêmes qui soit analogue à la perception visuelle. Parmi ces représentations, la réflexion du soi qui se développe dans la conscience symbolique du signe a acquis une place prééminente. Elle démarque l'espace discursif d'ou émerge *le moi réel* (initialement comme une affirmation de l'authenticité de la personne), qui s'attarde ensuite dans l'air comme un écho – *le moi réel* ? – à titre de questionnement de l'identité.

Je me fixe ici pour objectif de définir l'espace de l'inscription ou de l'écriture de l'identité – au-delà des profondeurs visuelles du signe symbolique de Barthes. L'expérience de la dissémination de l'image de soi dépasse la représentation en tant que conscience analogique de la ressemblance. Il ne s'agit pas d'une forme de contradiction dialectique, de la conscience antagonique du maître et de l'esclave qui peut être dépassée et transcendée. L'impasse ou l'aporie de la conscience qui semble caractériser l'expérience postmoderne est une stratégie particulière de redoublement.

Chaque fois que la rencontre avec l'identité a lieu au point où quelque chose excède le cadre de l'image, elle élude l'œil, évacue le soi comme site de l'identité et de l'autonomie et, surtout, laisse une trace persistante, une tache du sujet, un signe de résistance. Nous ne sommes plus confrontés au problème ontologique de l'être, mais à la stratégie discursive du moment d'interrogation, moment dans lequel la demande d'identification devient avant toute chose une réponse à d'autres questions de signification et de désir, de culture et de politique.

Au lieu de la conscience symbolique qui donne au signe de l'identité son intégrité et son unité, sa *profondeur*, nous sommes face à une dimension de redoublement ; une spatialisation de l'objet, occlus dans la perspective illusoire de ce que j'ai appelé le tiers-espace du cadre mimétique, ou image visuelle de l'identité. La figure du double – vers laquelle je me tourne à présent – ne peut être contenue dans le signe analogique de ressemblance ; comme le disait

Barthes, celle-ci n'a développé sa dimension totémique, verticale, que parce que « dans le signe, c'est le signifié qui l'intéresse : le signifiant n'est jamais [...] qu'un élément déterminé [20] ». Pour le discours poststructuraliste, la priorité (et le jeu) du signifiant révèle l'espace de redoublement (non la profondeur) qui est le principe même d'articulation du discours. C'est par le biais de cet espace d'énonciation que les problèmes de la signification et de l'être pénètrent le discours du poststructuralisme, comme la problématique de la sujétion et de l'identification.

Ce qui émerge dans les poèmes précédents, comme le dessin de la veste à la mode et de la cravate, ou de l'œil désincarné, magique et vengeur, ne doit pas être lu comme la révélation d'une vérité refoulée de la psyché/du sujet postcolonial. Dans le monde de doubles inscriptions où nous venons d'entrer, dans cet espace d'*écriture*, il ne peut y avoir une telle immédiateté d'une perspective visualiste, de tels face-à-face d'épiphanies dans le miroir de la nature. À un certain niveau, ce qui t'affronte, toi lecteur, dans le portrait incomplet du bourgeois postcolonial – qui ressemble étrangement à l'intellectuel métropolitain –, c'est l'ambivalence de ton désir de l'Autre : « Hypocrite lecteur ! Mon semblable – mon frère ! »

Cette perturbation de ton regard voyeur met en scène la complexité et les contradictions de ton désir de voir, de fixer la différence culturelle dans un objet maîtrisable, *visible*. Le désir de l'Autre se double du désir dans le langage, *qui clive la différence* entre le Soi et l'Autre, de sorte que les deux positions sont partielles : aucune des deux ne se suffit à elle-même. Comme je l'ai montré dans le portrait de la personne disparue, la question même de l'identification n'émerge que *dans l'interstice* entre désaveu et désignation. Elle est mise en scène dans le combat agonistique entre la demande épistémologique, visuelle, d'une connaissance de l'Autre, et sa représentation dans l'acte d'articulation et d'énonciation.

Bibliothèque Universitaire Pluridisciplinaire - CLERMONT-FD - DROIT ET SC ÉCONOMIQUES

> Tiens, un Nègre ! [...] Maman, regarde le Nègre, j'ai peur ! [...] Je ne pouvais plus [m'amuser], car je savais déjà qu'existaient des légendes, des histoires, l'histoire, et surtout

> *l'historicité* [...]. Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. [...] il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne [...]. J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres [21].

Le *Peau noire, masques blancs* de Fanon révèle le redoublement de l'identité : la différence entre identité personnelle en tant qu'intimation de réalité, ou intuition de l'être, et le problème psychanalytique de l'identification qui pose toujours la question du sujet : « Que veut l'homme ? » L'émergence du sujet humain en tant que socialement et psychiquement authentifié dépend de la *négation* d'un récit originaire de plénitude, ou d'une coïncidence imaginaire entre l'intérêt ou l'instinct individuel et la volonté générale. De telles entités binaires fonctionnent dans une sorte de reflet narcissique de l'Un dans l'Autre, affronté dans le langage du désir par le processus psychanalytique d'identification. Car l'identification, l'identité n'est jamais un *a priori*, ni un produit fini ; ce n'est jamais que le processus problématique d'accès à une image de totalité. Les conditions discursives de cette image psychique d'identification seront clarifiées si nous pensons à la perspective périlleuse du concept de l'image elle-même. Car l'image – comme point d'identification – marque le site d'une ambivalence. Sa représentation est toujours clivée dans l'espace – elle rend *présent* quelque chose qui est *absent* – et différée dans le temps : c'est la représentation d'un temps qui est toujours ailleurs, une répétition.

L'image n'est jamais qu'une *dépendance* de l'autorité et de l'identité ; elle ne doit jamais être lue mimétiquement comme l'apparence d'une réalité. L'accès à l'image d'identité ne peut jamais s'effectuer que dans la *négation* de tout sens d'originalité ou de plénitude ; le processus de déplacement et de différenciation (absence/présence, représentation/répétition) en fait une réalité liminaire. L'image est à la fois une substitution métaphorique, une illusion de présence, et par là même une métonymie, un signe de son absence et de sa perte. C'est précisément à partir de cette

borne de signification et d'être, depuis cette limite mouvante de l'altérité au sein de l'identité, que Fanon demande : « Que veut l'homme *noir* ? »

> Rencontrant l'opposition de l'autre, la conscience de soi fait l'expérience du *Désir* [...] Je demande qu'on me considère à partir de mon désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie [...].
>
> J'occupais de la place. J'allais à l'autre [...] et l'autre évanescent, hostile mais non opaque, transparent, absent, disparaissait. La nausée... [22].

C'est à partir de ce vide accablant de la nausée que Fanon trouve sa réponse : l'homme noir veut la confrontation objectivante avec l'altérité ; il y a dans la psyché coloniale un déni inconscient du moment de négation, du clivage du désir. La place de l'Autre ne doit pas être imagée, comme le suggère parfois Fanon, comme un point phénoménologique fixe opposé au soi, qui représente une conscience culturellement étrangère. L'Autre doit être vu comme la négation nécessaire d'une identité primordiale – culturelle ou psychique – qui introduit le système de différenciation permettant au culturel d'être signifié comme une réalité linguistique, symbolique, historique. Si, comme je l'ai suggéré, le sujet du désir n'est jamais un simple moi-même, alors l'Autre n'est jamais un simple *lui-même*, un front d'identité, de vérité ou de méconnaissance.

En tant que principe d'identification, l'Autre offre un certain degré d'objectivité, mais sa représentation – qu'il s'agisse du processus social de la Loi ou du processus psychique de l'Œdipe – est toujours ambivalente, dévoilant un manque. Par exemple, la distinction classique entre la lettre et l'esprit de la Loi exhibe l'altérité de la Loi elle-même ; la zone grise ambiguë entre Justice et procédure judiciaire est, très littéralement, un conflit de jugement. Dans le langage de la psychanalyse, la Loi du Père ou métaphore paternelle ne peut être prise au pied de la lettre. Il s'agit d'un processus de substitution et d'échange qui

inscrit une place normative, normalisante pour le sujet ; mais cet accès métaphorique à l'identité est exactement le lieu de la prohibition et de la répression, un conflit d'autorité. L'identification, telle qu'elle est énoncée dans le désir de l'Autre, est toujours une question d'interprétation, car c'est l'assignation élusive de moi-même à un soi-même, l'élision d'une personne et d'un lieu.

Si la force différenciante de l'Autre est le processus de signification du sujet dans le langage et d'objectivation de la société dans la Loi, alors comment l'Autre peut-il disparaître ? Le désir, l'esprit mouvant du sujet, peut-il jamais s'évanouir ?

III

L'excellente bien qu'obscure suggestion de Lacan que « l'Autre est une matrice à double entrée[23] » devrait être comprise comme l'effacement partiel de la *perspective en profondeur* du signe symbolique ; à travers la circulation du signifiant dans son redoublement et son déplacement, le signifiant ne permet au signe aucune division réciproque, binaire, de la forme et du contenu, de la superstructure et de l'infrastructure, du soi et de l'autre. Ce n'est que par la compréhension de l'ambivalence et de l'antagonisme du désir de l'Autre que nous pouvons éviter l'adoption de plus en plus facile de la notion d'un Autre homogénéisé, pour une politique célébratoire, oppositionnelle, des marges ou des minorités.

La représentation du redoublement ou clivage du sujet est mise en œuvre dans l'écriture des poèmes que j'ai cités ; elle est évidente dans le jeu des figures métonymiques de la « disparition » et de « l'invisibilité » autour desquelles tourne leur questionnement de l'identité. Elle est articulée dans ces instances itératives qui marquent simultanément la possibilité et l'impossibilité de l'identité, de la présence à travers l'absence. « Seuls mes yeux resteront pour regarder et hanter », prévient Meiling Jin, tandis que ce menaçant objet partiel, l'œil désincarné – le mauvais œil –, devient le sujet d'un violent discours de *ressentiment*. Ici, la

rage fantasmatique et (pré)figurative efface les identités naturalistes du Je et du Nous qui narrent au sein du poème une histoire plus conventionnelle, et même réaliste, de l'exploitation coloniale.

Le moment de voir, arrêté dans le mauvais œil, inscrit une absence de temps, ou un gel du temps – « rester / pour surveiller et hanter » – qui ne peut être représenté que dans la destruction de la *profondeur* associée au signe de la conscience symbolique. C'est une profondeur issue de ce que Barthes décrit comme la relation *analogique* entre forme superficielle et *Abgrund* massif : « Le rapport de la forme et du contenu est sans cesse relancé par le temps (l'histoire), la superstructure débordée par l'infrastructure, sans qu'on puisse jamais saisir la structure elle-même[24]. »

Les yeux qui demeurent – les yeux comme une sorte de *reliquat*, produisant un processus itératif – ne peuvent faire partie de ce renouveau progressiste du temps ou de l'histoire. Ils sont les signes d'une structure d'*écriture* de l'histoire, une *histoire* de la poétique de la diaspora coloniale, que la conscience symbolique n'a jamais pu saisir. De façon très significative, ces yeux partiels témoignent de l'écriture d'une femme sur la condition postcoloniale. Leur circulation et leur répétition frustrent à la fois le désir voyeur de la fixité de la différence sexuelle et le désir fétichiste de stéréotypes racistes. Le regard du mauvais œil aliène *à la fois* le Je narrateur de l'esclave et l'œil surveillant du maître. Il déstabilise toutes les polarités ou les binarismes simplistes en identifiant l'exercice du pouvoir – soi/autre – et efface la dimension analogique dans l'articulation de la différence sexuelle. Il est dépourvu de cette profondeur de verticalité qui crée une ressemblance totémique de forme et de contenu (*Abgrund*) sans cesse renouvelée et remplie par la dynamique de l'histoire. Le mauvais œil – comme la personne disparue – n'est rien en soi ; et c'est cette *structure de différence* qui produit l'hybridité de la race et de la sexualité dans le discours postcolonial.

L'élision de l'identité dans ces tropes de « l'art secret de l'Invisibilité » d'où parlent ces auteurs n'est pas une ontologie du manque qui, sur son autre face, devient la demande nostalgique d'une identité libératoire et non

réprimée. C'est l'espace et le temps improbables *entre* ces deux moments de l'être, leurs incommensurables différences – s'il est possible d'imaginer un tel lieu –, signifiés dans le processus de répétition, qui donnent au mauvais œil ou à la personne disparue leur signification. Dépourvues de sens en elles-mêmes, ces figures initient l'excès rhétorique de la réalité sociale et la réalité psychique de l'imaginaire social. Leur force poétique et politique se développe par le biais d'une certaine stratégie de duplicité ou de redoublement (et non la ressemblance au sens de Barthes), élaborée par Lacan comme « le processus de béance » où est produit le rapport du sujet à l'Autre [25]. La duplicité primaire de la personne disparue esquissée devant vos yeux, ou les yeux de la femme qui surveille et hante, est celle-ci : ces images ont beau émerger avec une certaine fixité et finalité dans *le présent*, comme si elles étaient le dernier mot sur le sujet, elles ne peuvent identifier ni interpeller l'identité en tant que *présence*. Ceci parce qu'elles sont créées dans l'ambivalence d'un double temps d'itération qui, selon l'heureuse formulation de Derrida, « [déjoue] l'apparaître en disloquant un temps ordonné au centre du présent [26] ». Dans les deux poèmes, cette perplexité a pour effet d'initier un principe d'indécidabilité dans la signification de la partie et du tout, du passé et du présent, du soi et de l'Autre, de sorte qu'il ne puisse y avoir ni négation ni transcendance de la différence.

Qualifier la personne disparue de « Sauvage sans peintures éclatantes » en est un parfait exemple. Cette phrase qui clôt le poème d'Adil Jussawalla ne nous ramène pas simplement au discours orientaliste de stéréotypes et d'exotisme – Gunga Din – enchâssé dans l'histoire de la Litt. ang., pas plus qu'elle ne nous laisse nous reposer sur l'esquisse de la personne disparue. Le lecteur est posé – en même temps que l'énonciation de la question de l'identité – dans un espace indécidable entre « le désir et l'accomplissement, entre la perpétration et son souvenir [...]. Ni l'avenir ni le présent, mais entre les deux [27] ». La répétition des *Orientalia* et leur passé impérialiste sont représentés, rendu présents sémantiquement, dans le même temps et la même énonciation qui nient syntaxiquement

leurs représentations – « *sans* peintures... / *crocs annulés* ». À partir de cet effacement, dans la répétition de ce « non », et sans qu'elle soit nullement articulée dans la phrase elle-même, émerge la présence faiblement esquissée de la personne disparue qui, *in absentia*, est à la fois présente dans, et constituante de, la sauvagerie. Peut-on distinguer le bourgeois postcolonial de l'élite intellectuelle occidentale ? Comment la répétition d'un fragment de discours – non ! – fait-elle passer l'image de la civilité dans le double de la sauvagerie ? Quelle part joue la feinte de l'écriture dans l'évocation de ces faibles figures de l'identité ? Et enfin, où nous situons-*nous* dans cet étrange écho entre ce qui peut être décrit comme l'atténuation de l'identité et ses simulacres ?

Ces questions exigent une double réponse. Pour chacune, j'ai posé un problème théorique dans les termes de ses effets politiques et sociaux. C'est la frontière entre elles que j'ai tenté d'explorer dans mes oscillations entre la texture de la poésie et une certaine textualité de l'identité. Une réponse à mes questions consisterait à dire que nous sommes à présent au point de l'argumentation poststructuraliste où se laisse voir l'aspect double de ses propres fondements : l'étrange identité-dans-la-différence ou altérité de l'Identité dont parlent ces théories et d'où, par une langue bifide, elles communiquent entre elles pour constituer ces discours que nous appelons postmodernes. La rhétorique de la répétition ou du redoublement que j'ai tracée montre l'art de *devenir* à travers une certaine logique métonymique que dévoile le « mauvais œil » ou la « personne disparue ». La métonymie, figure de contiguïté qui substitue la partie au tout (un œil pour un Je), ne doit pas être lue comme une simple forme de substitution ou d'équivalence. Sa circulation de partie et de tout, d'identité et de différence, doit être comprise comme un *double mouvement* qui suit ce que Derrida appelle la logique du jeu ou le « supplément » : « S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence. Suppléant et vicaire, le supplément [le mauvais œil] est un adjoint, une instance subalterne qui *tient-lieu*. En tant que substitut [...] [la personne disparue] ... il ne produit aucun relief, sa place est

assignée dans la structure par la marque d'un vide. Quelque part, quelque chose ne peut se remplir *de soi-même* [...] qu'en se laissant combler par signe et procuration [28]. »

Ayant illustré, par ma lecture des poèmes cités plus haut, la nature supplémentaire du sujet, je veux me concentrer sur l'instance subalterne de la métonymie, qui est la procuration de la présence comme du présent : à la fois le temps (*a lieu en*) et l'espace (*tient lieu de*). Conceptualiser ce redoublement complexe du temps et de l'espace comme le site de l'énonciation et la condition temporelle du discours social, tels sont à la fois l'enjeu et le danger des discours poststructuralistes et postmodernes. Quelle différence avec la représentation du signe de la conscience symbolique où, comme le disait Barthes, la relation de la forme et du contenu est sans cesse renouvelée par le Temps – (comme l'*Abgrund* de l'historique) ? Le mauvais œil, qui cherche à contempler l'histoire linéaire et continue, et transforme son rêve progressiste en un chaos cauchemardesque, est une fois encore exemplaire. Ce que Meiling Jin appelle « l'art secret de l'Invisibil-Ité » suscite une crise dans la représentation de la personne et, au moment critique, initie la possibilité de la subversion politique. L'invisibilité efface la présence à soi de ce « Je » par lequel fonctionnent les concepts traditionnels de l'action politique et de la maîtrise narrative. Ce qui *tient lieu*, au sens supplémentaire de Derrida, est le mauvais œil désincarné, l'instance subalterne qui assouvit sa vengeance *en circulant sans être vue*. Elle traverse la frontière du maître et de l'esclave ; elle ouvre un espace *entre les deux* lieux du poème, l'hémisphère sud de l'esclavage et l'hémisphère nord de la diaspora et de la migration, qui deviennent alors étrangement redoublés dans le scénario fantasmatique de l'inconscient politique. Ce redoublement résiste au lien causal traditionnel qui explique le racisme métropolitain contemporain comme le résultat des préjugés historiques des nations impérialistes. Ce qui est suggéré ici, c'est la possibilité d'une nouvelle compréhension des deux formes de racisme, fondées sur leurs structures symboliques et spatiales communes – la structure manichéenne de

Fanon – articulée au sein de relations temporelles, culturelles et de pouvoir différentes.

Le mouvement *antidialectique* de l'instance subalterne subvertit tout ordonnancement binaire ou de dépassement du pouvoir et du signe ; il diffère l'objet du regard – « car aujourd'hui encore vous regardez / mais sans jamais me voir » – et le charge d'un mouvement stratégique que nous pouvons appeler ici par analogie le mouvement de l'instinct de mort. Le mauvais œil, qui n'est rien en soi, existe dans ses traces ou ses effets létals comme une forme d'itération qui arrête le temps – mort / chaos – et initie un espace d'*intrication* qui articule la politique/la psyché, la sexualité/ la race. Ce jeu s'accomplit dans une relation différentielle et stratégique plutôt qu'originaire, ambivalente plutôt qu'accumulative, redoublante plutôt que dialectique. Le jeu du mauvais œil est camouflé, invisible dans l'activité ordinaire du regard – rendant présent, alors qu'il est impliqué dans la pétrification, le regard fixe qui tombe, tel celui de Méduse, sur ses victimes – traitant avec la mort, épuisant à la fois la présence et le présent. Il y a une représentation spécifiquement féministe de la subversion politique dans cette stratégie du mauvais œil. Le déni de la position de la femme migrante – son *invisibilité* sociale et politique – est utilisé par elle dans l'art secret de la vengeance, de l'imitation. Dans ce chevauchement de signification – dans ce pli de l'identification en tant que différence culturelle et sexuelle –, le « Je » est la signature initiale, initiatique du sujet ; et l'« œil » (dans sa répétition métonymique) est le signe annonçant le terminus, l'arrêt, la mort :

> car aujourd'hui encore vous regardez
> mais sans jamais me voir...
> Seuls mes yeux resteront pour hanter
> et changer vos rêves
> en chaos.

C'est dans cet espace de chevauchement entre l'évanouissement de l'identité et sa timide inscription que j'entends aborder cette question, fort de tout un aréopage

de penseurs poststructuralistes. Bien qu'il y ait des différences importantes entre eux, je m'intéresserai ici à l'attention qu'ils ont portée au lieu d'où le sujet parle ou est parlé.

Pour Lacan, qui a utilisé l'arrêt du mauvais œil dans son analyse du regard, c'est le moment de « pulsation temporelle » : « [Le signifiant dans le champ de l'Autre] pétrif[ie] le sujet dans le même mouvement par lequel il appelle le sujet à parler en tant que sujet [29]. »

Foucault répète quelque chose de ce même étrange mouvement de redoublement lorsqu'il parle de la « quasi-invisibilité » de l'énoncé :

> Peut-être est-il ce trop connu qui se dérobe sans cesse ; peut-être est-il comme ces transparences familières qui, pour ne rien receler dans leur épaisseur, ne sont pas pour autant données en toute clarté. Le niveau énonciatif s'esquisse dans sa proximité même. [...] Il a cette quasi-invisibilité du « il y a », qui s'efface en cela même dont on peut dire : « il y a telle ou telle chose ». [...] Le langage semble toujours peuplé par l'autre, l'ailleurs, le distant, le lointain ; il est creusé par l'absence [30].

Lyotard reprend le rythme pulsant du temps de l'énonciation lorsqu'il discute le récit de la Tradition :

> La Tradition est ce qui concerne le temps, pas le contenu. Quoi que veuille l'Occident de l'autonomie, de l'intervention, de la nouveauté, de l'autodétermination, c'est le contraire – oublier le temps et préserver et accumuler les contenus. Les transformer en ce que nous appelons histoire et penser qu'elle progresse parce qu'elle accumule. Au contraire, dans le cas des traditions populaires [...] rien n'est accumulé, en ce sens que les récits doivent être répétés tout le temps parce qu'ils sont tout le temps oubliés. Mais ce qui n'est pas oublié est le rythme temporel qui n'arrête pas d'envoyer les récits dans l'oubli.
>
> .....
>
> C'est là une situation d'intégration continue, qui rend impossible de trouver le sujet premier de l'énonciation [31].

IV

On pourra m'accuser d'une forme de formalisme linguistique ou théorique, de faire de la métonymie ou du supplément une règle et d'établir la loi opprimante, voire universaliste, de la différence ou du redoublement. Comment l'attention poststructuraliste à l'écriture et à la textualité influence-t-elle mon expérience de moi-même ? Pas directement, dirais-je ; mais alors, nos fables sur l'identité ont-elles jamais été immédiées par un autre ? Ont-elles jamais été autre chose qu'un détour à travers le verbe de Dieu, ou l'esprit de la Loi, ou le Nom-du-Père ? Le totem, le fétiche, le téléphone, le surmoi, la voix de l'analyste, le rituel fermé du confessionnal hebdomadaire ou l'oreille complaisante de la coiffeuse mensuelle ?

Cela me rappelle le problème de l'autoportrait dans le tableau de Holbein, *Les Ambassadeurs*, dont Lacan offre une lecture saisissante. Les deux personnages immobiles se tiennent au centre du monde, entourés de tous les oripeaux de la *vanitas* – un globe, un luth, des livres et des compas, toute une richesse déployée. Ils se tiennent aussi dans le moment d'instantanéité temporelle où le sujet cartésien émerge comme la relation subjectivante de la perspective géométrique, décrite plus haut comme la profondeur de l'image d'identité. Mais au premier plan, décalé sur le côté (violant les profondeurs signifiantes de l'*Abgrund*), se trouve un objet plat et sphérique, posé à l'oblique. Comme on se détourne du portrait pour s'en aller, on voit que le disque est un crâne, le rappel et le résidu de la mort, qui rend visible rien de moins que l'aliénation du sujet, le fantôme anamorphique [32].

La logique du supplément – dans sa répétition et son redoublement – ne produit-elle pas une absence d'historicité – une « culture » de la théorie qui interdit de faire sens de la spécificité historique ? C'est une vaste question à laquelle je ne peux répondre ici que par procuration, en citant un texte remarquable pour sa spécificité postcoloniale et son questionnement de ce que nous pourrions entendre *par* spécificité culturelle :

A – est un gloussement désormais
mais sur lui Osiris, Râ.
Un अ, un *hem*... une toux,
inondant autrefois vos vallées de lumière.
Mais le *a* est là pour rester.
Sur lui St. Pancras station,
les chemins de fer indien et africain.
C'est pourquoi vous l'apprenez aujourd'hui.
.....
« Retournez à votre langue », disent-ils.

Ces vers sont issus d'une des premières strophes du poème d'Adil Jussawalla, « Personne disparue ». Ils offrent un aperçu du repli entre les conditions culturelles et linguistiques articulées dans l'économie textuelle que j'ai décrite comme le métonymique ou le supplémentaire. Le discours du poststructuralisme a été largement épelé dans une répétition intrigante du *a*, que ce soit *l'objet petit a* de Lacan ou la *différance* de Derrida. Observons, donc, l'action de ce *a* postcolonial.

Il y a quelque chose de supplémentaire à propos de *a* qui en fait la lettre initiale de l'alphabet romain et, en même temps, l'article indéfini [33]. Ce qui est mis en scène dans cette double circulation du *a* est une double scène sur une double scène, pour emprunter une phrase de Derrida. Le « A » – par lequel commence le vers – est le signe d'une objectivité linguistique inscrite dans l'arbre des langues indo-européennes, institutionnalisée dans les disciplines culturelles de l'empire ; et pourtant, comme en témoigne la voyelle hindi अ, qui est la première lettre de l'alphabet et se prononce « e » [34], l'objet de la science linguistique est toujours déjà dans un processus énonciatif de traduction culturelle, dévoilant l'hybridité de toute filiation généalogique ou systématique.

Écoutez : « *An* अ *un er [...] a cough* » : en même temps, nous entendons le *a* répété en traduction, non comme un objet linguistique, mais dans l'*acte* de l'énonciation coloniale de contestation culturelle. Cette double scène articule l'ellipse [...] qui marque la *différance* entre le signe hindi अ et le signifiant anglais démotique – « er, a cough ». C'est dans le vide de l'ellipse que la différence de la culture coloniale est articulée comme *une hybridité* reconnaissant que toute spécificité culturelle est tardive, *différente à elle-même* – अ [...] er [...] ugh ! Les cultures finissent par être représentées en vertu des processus d'itération et de traduction par lesquels leurs significations s'adressent par un très long détour à – *travers* – un Autre. Voilà qui efface toutes les prétentions essentialistes à l'authenticité intrinsèque ou à la pureté des cultures qui, lorsqu'elles sont inscrites dans le signe naturaliste de la conscience symbolique, deviennent souvent des arguments politiques pour la hiérarchie et l'ascendant des cultures dominantes [35]. C'est dans cet écart hybride, qui ne produit aucun relief, que le sujet colonial *prend place*, sa position subalterne inscrite dans cet espace d'itération où अ *tient (lieu et) place de « er »*.

Si tout cela sonne comme une blague schématique, poststructurale – « tout ça, ce sont des mots, des mots... », je dois vous rappeler l'insistance linguistique de Clifford Geertz quand il soutient que l'expérience de la compréhension d'autres cultures « tient plutôt au fait de saisir un proverbe, une allusion, voire une blague [ou, comme je l'ai suggéré, lire un poème] que de parvenir à une communion [36] ». Mon insistance à localiser le sujet postcolonial *au sein* du jeu de l'instance subalterne de l'écriture est une tentative pour développer la remarque de Derrida que l'histoire du sujet décentré et de sa disjonction de la métaphysique européenne est contemporaine à l'émergence de la problématique de la différence culturelle au sein de l'ethnologie [37]. Il reconnaît la nature politique de ce moment mais nous laisse le spécifier dans le texte postcolonial :

« Liquidés », disent-ils.
Tournez à gauche ou à droite,
il y en a trois millions comme vous ici,
frayant leur chemin à travers le refus,
cherchant les mots qu'ils ont perdus.
Vous êtes la propriété perdue de votre pays
et pas de bureau où vous réclamer.

Vous polluez nos sons. Vous êtes si grossiers.
« Retournez à votre langue », disent-ils [38].

Ces propositions contiennent une politique culturelle de diaspora et de paranoïa, de migration et de discrimination, d'angoisse et d'appropriation, qui est impensable si l'on ne prête pas attention à ces moments métonymiques ou subalternes qui structurent le sujet de l'écriture et de la signification. Sans le redoublement que je viens de décrire dans le jeu postcolonial du « a / अ », il serait difficile de comprendre l'anxiété suscitée par l'hybridation de la langue, activée dans l'angoisse associée aux *frontières* vacillantes – psychiques, culturelles, territoriales – dont parlent ces vers. Où tracez-vous la limite entre les langues ? Entre les cultures ? Entre les disciplines ? Entre les peuples ?

J'ai suggéré ici qu'une ligne politique subversive est tracée dans une certaine poétique de « l'invisibilité », de « l'ellipse », du mauvais œil et de la personne disparue – autant d'exemples du « subalterne » au sens derridien et assez proches du sens que Gramsci donne au concept : « [un groupe qui n'est pas simplement opprimé], mais qui manque d'autonomie, soumis à l'influence ou à l'hégémonie d'un autre groupe social, dépourvu de sa propre position hégémonique [39] ». C'est dans cette différence entre les deux usages que les notions d'autonomie et de domination au sein de l'hégémonique devraient être soigneusement repensées, à la lumière de ce que j'ai dit sur la nature proche/par procuration de toute prétention à la *présence* ou à l'autonomie. Toutefois, ce qui est implicite dans ces deux concepts du subalterne tel que je le lis, c'est une stratégie d'ambivalence dans la structure d'identification qui survient précisément dans l'*entre-deux* elliptique où l'ombre de l'autre tombe sur le soi.

De cette ombre (au sein de laquelle joue le *a* postcolonial) émerge une différence culturelle en tant que catégorie *énonciative* ; opposée aux notions relativistes de diversité culturelle, ou à l'exotisme de la « diversité » des cultures. C'est l'« entre-deux » qui est articulé dans la subversion camouflée du « mauvais œil » et dans l'imitation

transgressive de la « personne disparue ». La force de la différence culturelle est, comme le disait Barthes de la pratique de la métonymie, « la violation d'*une limite de l'espace* signifiant : elle permet, au niveau même du discours, une *contre-division* des objets, des usages, des sens, des espaces et des propriétés [40] ».

C'est en plaçant la violence du signe poétique *au sein* de la menace de transgression politique que nous pouvons comprendre les pouvoirs du langage. Nous pouvons alors saisir l'importance du *a* impérial imposé comme la condition culturelle du mouvement même de l'empire, sa *logomotion* – la création coloniale des chemins de fer indien et africain, comme l'a écrit le poète. À présent, nous pouvons commencer à voir pourquoi la menace de *métraduction* du अ et du « er », parmi les peuples déplacés et diasporiques qui se fraient une voie à travers le refus, est un rappel constant de l'Occident postimpérial, de l'hybridité de sa langue maternelle, et de l'hétérogénéité de son espace national.

V

Sur son mode analytique, Fanon explore ces questions de l'ambivalence de l'inscription et de l'identification coloniale. L'état d'urgence d'où il écrit réclame des réponses révolutionnaires, des identifications plus immédiates. Fanon tente souvent une proche correspondance entre la *mise en scène* du fantasme inconscient et les spectres de la peur et de la haine raciste qui arpentent fièrement la scène coloniale ; il passe des ambivalences de l'identification aux identités antagoniques de l'aliénation politique et de la discrimination culturelle. Certaines fois, il est trop rapide à nommer l'Autre, à personnaliser sa présence dans le langage du racisme colonial : « le véritable Autre pour l'homme blanc est, et continuera d'être, l'homme noir. Et inversement [41]. » Rendre le rêve à son propre temps politique et à son propre espace culturel peut parfois émousser le tranchant des brillantes illustrations de Fanon de la complexité des projections psychiques dans la relation

coloniale pathologique. Jean Veneuse, l'Antillais *évolué*, ne désire pas seulement être à la place de l'homme blanc, mais cherche compulsivement à se voir lui-même arriéré et rabaissé à partir de cette position. De même, le raciste blanc ne peut pas simplement dénier ce qu'il craint et désire en le projetant sur « eux ». Fanon oublie parfois que la paranoïa sociale n'autorise pas indéfiniment ses projections. L'identification compulsive, fantasmatique avec un « ils » persécutant s'accompagne, même sapé à la base, d'une évacuation du « Je » raciste qui projette.

La psychiatrie de sociodiagnostic de Fanon tend à expliquer les tours et retours ambivalents du sujet du désir colonial, son déguisement d'Homme occidental et sa « longue » perspective historique. C'est comme si Fanon avait peur de ses aperçus les plus radicaux : que la politique de la race ne sera pas entièrement contenue dans le mythe humaniste de l'homme, ou la nécessité économique, ou le progrès historique, car ses affects psychiques remettent en cause de telles formes de déterminisme ; que la souveraineté sociale et la subjectivité humaine ne sont réalisables que dans l'ordre de l'altérité. C'est comme si la question du désir qui a émergé de la tradition traumatique des opprimés devait être modifiée, à la fin de *Peau noire, masques blancs*, pour faire place à un humanisme existentialiste aussi banal que béat : « Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ? [...] À la fin de cet ouvrage, nous aimerions que l'on sente comme nous la dimension ouverte de toute conscience [42]. »

Malgré les aperçus de Fanon sur le côté sombre de l'homme, une faim si profonde d'humanisme doit être une surcompensation pour la conscience close ou « narcissisme duel » à laquelle il attribue la dépersonnalisation de l'homme colonial : « Là on est corps contre corps, avec la noirceur de l'un et la blancheur de l'autre en plein cri narcissique, chacun scellé dans sa propre particularité – avec, il est vrai, ici et là, une lueur ou deux [43]. » C'est cet éclair de reconnaissance – dans son sens hégélien, avec son esprit de transcendance, de dépassement – qui ne luit pas dans la relation coloniale, où il n'y a que de l'indifférence

narcissique : « Pourtant le nègre *sait* qu'il y a une différence. Il la *souhaite* [...] L'ancien esclave exige qu'on lui conteste son humanité [...] [44]. » En l'absence d'un tel défi, soutient Fanon, le colonisé ne peut qu'imiter – distinction bien établie par la psychanalyste Annie Reich : « C'est de l'imitation [...] lorsque l'enfant tient le journal *comme* son père. C'est de l'identification lorsque l'enfant apprend à lire. » En déniant la condition culturellement différenciée du monde colonial – en disant : « Deviens blanc ou disparais » –, le colonisateur est pris lui-même dans l'ambivalence de l'identification paranoïaque, alternant entre fantasmes de mégalomanie et persécution.

Toutefois, le rêve hégélien de Fanon d'une réalité humaine *en-soi-et-pour-soi* est ironisé, et même moqué, par sa vision de la structure manichéenne de la conscience coloniale et de sa division non dialectique. Ce qu'il dit dans *Les Damnés de la terre* de la démographie de la ville coloniale reflète sa vision de la structure psychique de la relation coloniale. Les zones indigènes et celles des colons, comme la juxtaposition des corps noirs et blancs, sont opposées, mais pas au service d'une unité supérieure. Aucune conciliation n'est possible, conclut-il, car l'un des deux termes est superflu.

Non, il ne peut y avoir aucune réconciliation, aucune reconnaissance hégélienne, aucune promesse simple, sentimentale d'un « monde du Toi » humaniste. Peut-il y avoir une vie sans transcendance ? Une politique sans rêve de perfectibilité ? Contrairement à Fanon, je pense que le moment *non dialectique* du manichéisme suggère une réponse. En suivant la trajectoire du désir colonial – en compagnie de la bizarre figure coloniale, de l'ombre attachée –, il devient possible de franchir, et même de déplacer, les frontières manichéennes. Là où il n'y a pas de *nature* humaine, l'espoir peut difficilement être éternel ; mais il émerge sûrement et insidieusement dans le retour stratégique de cette différence qui informe et déforme l'image de l'identité, dans la marge de l'altérité qui affiche l'identification. Il peut ne pas y avoir de négation hégélienne, mais Fanon doit parfois se voir rappeler que le déni de l'Autre exacerbe toujours le tranchant de l'identification, révèle

cet endroit dangereux où l'identité et l'agressivité sont jumelles. Car le déni est toujours un processus rétroactif ; une semi-reconnaissance de cette altérité a laissé sa marque traumatique.

Dans cette incertitude rôde l'homme noir avec son masque blanc ; et à partir d'une identification aussi ambivalente – peau noire, masques blancs –, il est possible, je crois, de rédimer le pathos de la confusion culturelle dans une stratégie de subversion politique. Nous ne pouvons tomber d'accord avec Fanon pour dire que « le drame racial se déroulant en plein air, le Noir n'a pas le temps de l'"inconscientiser" [45] », mais c'est là une pensée provocatrice. En occupant deux lieux à la fois – trois dans le cas de Fanon –, le sujet colonial dépersonnalisé, disloqué peut devenir un objet incalculable, littéralement difficile à localiser. La demande d'autorité ne peut unifier son message ni simplement identifier ses sujets. Car la stratégie du désir colonial est de mettre en scène le drame de l'identité jusqu'à ce que l'homme noir *glisse* pour révéler la peau blanche. Sur le tranchant, entre le corps noir et le corps blanc, il y a une tension de signification et d'être, ou, diraient certains, de demande et de désir, qui est la contrepartie psychique de cette tension musculaire habitant le corps indigène :

Les symboles sociaux – gendarmes, clairons sonnant dans les casernes, défilés militaires et le drapeau là-haut – servent à la fois d'inhibiteurs et d'excitants. Ils ne signifient point : « Ne bouge pas », mais : « Prépare bien ton coup [46]. »

C'est à partir de tensions de ce type – psychiques et politiques – qu'émerge une stratégie de subversion. C'est un mode de négation qui ne cherche pas à dévoiler la plénitude de l'Homme, mais à manipuler sa représentation. C'est une forme de pouvoir exercée aux limites mêmes de l'identité et de l'autorité, dans l'esprit moqueur du masque et de l'image ; c'est la leçon enseignée par la femme algérienne voilée au cours de la révolution tandis qu'elle franchit les frontières manichéennes pour affirmer sa liberté. Dans l'essai de Fanon, « Algérie dévoilée », la tentative du colonisateur de dévoiler la femme algérienne ne

transforme pas seulement le voile en symbole de résistance ; il devient une technique de camouflage, un moyen de combattre – le voile dissimule les bombes. Le voile qui assurait autrefois la frontière de la maison – les limites de la femme – masque à présent la femme dans son activité révolutionnaire, reliant la ville arabe au quartier français, transgressant la frontière familiale et coloniale. Au moment où le voile est libéré dans la sphère publique, dans la circulation entre – et au-delà – des normes et des espaces culturels et sociaux, il devient l'objet d'une surveillance et d'une interrogation paranoïaques. Chaque femme voilée, écrit Fanon, est devenue suspecte. Et quand on ôte le voile pour pénétrer plus profondément dans le quartier européen, la police coloniale voit tout et rien. Une femme algérienne n'est jamais, après tout, qu'une femme. Mais la *fidai* algérienne est un arsenal, et dans son sac à main elle transporte ses grenades.

Se souvenir de Fanon est un processus d'intense découverte et de désorientation. Se souvenir n'est jamais un acte tranquille d'introspection ou de rétrospection. C'est une remembrance douloureuse, une remise en place du passé démembré pour faire sens du trauma du présent. C'est cette mémoire de l'histoire de la race et du racisme, du colonialisme et de la question de l'identité culturelle, que Fanon révèle avec plus de profondeur et de poésie que tout autre écrivain. Il atteint, me semble-t-il, à quelque chose de bien plus grand : car en percevant l'image phobique du Nègre, de l'indigène, du colonisé, profondément enclavée dans le modèle psychique de l'Occident, il offre au maître et à l'esclave une réflexion plus profonde de leurs interpositions, ainsi que l'espoir d'une liberté difficile, et même dangereuse : « C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain [47]. »

Cela mène à une méditation sur l'expérience de dépossession et de dislocation – psychique et sociale – sur la condition des marginalisés, des aliénés, de ceux qui doivent vivre sous la surveillance d'un signe d'identité et de fantasme qui nie leur différence. En déplaçant le cœur du

racisme culturel de la politique du nationalisme à la politique du narcissisme, Fanon ouvre une marge d'interrogation qui provoque un glissement subversif d'identité et d'autorité. Nulle part cette activité subalterne n'est plus visible que dans son travail lui-même, où toute une série de textes et de traditions – depuis le répertoire classique jusqu'à la culture quotidienne, familière du racisme – rivalisent pour énoncer ce dernier mot qui reste non dit.

À mesure que des groupes culturellement et racialement marginalisés assument sans hésiter le masque du Noir, ou la position de la minorité, non pour désavouer leur diversité, mais pour annoncer audacieusement l'important artifice de l'identité culturelle et de sa différence, le besoin de Fanon devient urgent. À mesure que des groupes politiques issus d'horizons divers refusent d'homogénéiser leur oppression, mais en font une cause commune, une image publique de l'identité de l'altérité, le besoin de Fanon devient urgent – urgent pour nous rappeler cet engagement crucial entre masque et identité, image et identification, d'où vient la tension durable de notre liberté et l'impression durable de nous-mêmes comme autres : « Qu'il s'agisse de parade [...] dans le jeu de la lutte sous la forme de l'intimidation, l'être donne de lui, ou il reçoit de l'autre, quelque chose qui est masque, double, enveloppe, peau détachée, détachée pour couvrir le bâti d'un bouclier. C'est par cette forme séparée de lui-même que l'être entre en jeu dans ses effets de vie et de mort [...][48]. »

Le temps est venu de revenir à Fanon ; comme toujours, à mon sens, avec une question : comment le monde humain peut-il vivre sa différence ; comment un être humain peut-il vivre Autre-ment ?

VI

J'ai choisi de donner au poststructuralisme une provenance spécifiquement postcoloniale pour aborder une objection d'importance reprise par Terry Eagleton dans son article « The politics of subjectivity » : « Nous n'avons pas à ce jour de théorie politique, ou de théorie du sujet, capable de saisir sur ce mode dialectique la transformation sociale à la fois comme diffusion et affirmation, mort et vie du sujet – ou du moins nous n'avons pas de théories qui ne soient pas d'un vide apocalyptique[49]. »

À partir de cette instance subalterne « doublement inscrite », je soutiendrai que c'est le pivot *dialectique* entre la naissance et la mort du sujet qui doit être interrogé. L'accusation qu'une politique du sujet se résout en un vide apocalyptique est peut-être en soi une réponse à la mise à l'épreuve poststructuraliste de la notion de négation progressiste – ou de dépassement – dans la pensée dialectique. Le subalterne et le métonymique ne sont *ni* vides ni pleins, *ni* partie ni tout. Leurs processus de signification compensatoires et par procuration sont un aiguillon pour la traduction sociale, pour la production d'autre chose *à côté* qui n'est pas seulement le clivage ou l'écart du sujet, mais aussi l'entrecoupement des sites et des disciplines sociales. Cette hybridité initie le projet de la pensée politique en le confrontant sans cesse au stratégique et au contingent, à la pensée compensatoire de son propre « impensé ». Elle doit négocier ses objectifs par une reconnaissance d'objets différentiels et de niveaux discursifs articulés non pas simplement comme des contenus mais, dans leur *discours*, comme des formes de sujétion textuelle ou narrative – qu'elles soient gouvernementales, judiciaires ou artistiques. Malgré ses fermes engagements, le politique doit toujours poser comme un problème, ou une question, *la priorité du lieu d'où il commence*, si son autorité ne veut pas devenir autocratique.

La question qu'il faut laisser ouverte est de savoir comment nous repenser nous-mêmes une fois que nous avons sapé l'immédiateté et l'autonomie de la conscience de soi. Il n'est pas difficile de remettre en cause l'argument civil que le peuple est une harmonieuse conjonction d'individus *soumis* à la Loi. Nous pouvons discuter l'argument politique que le parti radical avant-gardiste et ses masses représentent une certaine objectivation dans un certain processus ou stade historique de transformation sociale. Ce qui reste à penser est le désir *répété* de nous reconnaître doublement, à la fois décentrés dans les

processus solidaires du groupe politique, et pourtant nous-même en tant qu'agent du changement consciemment investi et même individualisé – le porteur de la croyance. De quel ordre est cette pression éthique de « compter pour nous-mêmes » – mais *partiellement* seulement – dans un théâtre politique d'agonisme, d'hébétude bureaucratique, de violence et de violation ? Ce désir politique d'une identification partielle est-il une tentative magnifiquement humaine, bien que pathétique, de nier la compréhension que, *entre et à côté* des rêves sublimes de la pensée politique, il existe une reconnaissance, quelque part entre fait et imaginaire, que les techniques et technologies de la politique n'ont aucun besoin d'être *humanisantes*, n'endossant en rien ce que nous comprenons comme un prédicament humain – humaniste ? Il est possible qu'il nous faille forcer les limites du social tel que nous le connaissons pour redécouvrir un sens d'action politique et personnelle à travers l'impensé au sein des domaines civique et psychique. Ce n'est peut-être pas l'endroit où finir, mais c'est bien l'endroit où commencer.

CHAPITRE III

L'autre question : stéréotype, discrimination et discours du colonialisme

> « S'inquiéter des concepts fondateurs de toute l'histoire de la philosophie, les dé-constituer, ce n'est pas faire œuvre de philologue ou d'historien classique de la philosophie. C'est sans doute, malgré l'apparence, la manière la plus audacieuse d'esquisser un pas hors de la philosophie. »
>
> Jacques DERRIDA, *L'Écriture et la différence*

« L'un des caractères marquants du discours colonial est sa dépendance au concept de « fixité » dans la construction idéologique de l'altérité. La fixité, en tant que signe de la différence culturelle/historique/raciale dans le discours du colonialisme, est un mode paradoxal de représentation : elle connote la rigidité et un ordre immuable aussi bien que le désordre, la dégénérescence et la répétition démonique. De même le stéréotype, qui est sa stratégie discursive majeure, est une forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété… comme si la duplicité essentielle de l'Asiatique ou la bestiale licence sexuelle de l'Africain, qui n'ont pas à être démontrées, ne pouvaient jamais vraiment, dans le discours, être prouvées. C'est ce processus d'*ambivalence*,

central au stéréotype, qu'explore ce chapitre tout en construisant une théorie du discours colonial. Car c'est la force de l'ambivalence qui donne sa crédibilité au stéréotype colonial ; qui assure sa répétition dans des conjonctures historiques et discursives changeantes ; qui informe ses stratégies d'individuation et de marginalisation ; qui produit cet effet de vérité probabiliste et de prévisibilité qui, pour le stéréotype, doit toujours être *en excès* de ce qui peut être empiriquement démontré ou logiquement construit. Pourtant, la fonction de l'ambivalence comme l'une des stratégies discursives et psychiques les plus significatives du pouvoir discriminant – qu'il soit raciste ou sexiste, périphérique ou métropolitain – reste à élaborer.

L'absence d'une telle perspective a sa propre histoire d'expédients politiques. Reconnaître le stéréotype comme un mode ambivalent de savoir et de pouvoir demande une réponse théorique et politique qui défie les conceptions déterministes et fonctionnalistes de la relation entre discours et politique. L'analytique de l'ambivalence met en cause les positions dogmatiques et moralistes sur la signification de l'oppression et de la discrimination. Ma lecture du discours colonial suggère que le point d'intervention devrait se déplacer de la reconnaissance immédiate des images comme positives ou négatives à une compréhension des *processus de subjectivation* rendus possibles (et plausibles) par un discours stéréotypé. Juger l'image stéréotypée sur la base d'une normativité politique préexistante revient à l'écarter, non à la déplacer, ce qui n'est possible qu'en questionnant son *efficacité* ; le répertoire de positions de pouvoir et de résistance, de domination et de dépendance qui construit le sujet de l'identification coloniale (le colonisateur et le colonisé). Je n'entends pas déconstruire le discours colonial pour révéler ses idées fausses ou ses refoulements idéologiques, pour exulter dans son autoréflexivité, ni pour excuser ses « excès » libératoires. Pour comprendre la productivité du pouvoir colonial, il est crucial de construire son régime de vérité, non de soumettre ses représentations à un jugement normalisant. Ce n'est qu'alors qu'il devient possible de comprendre l'ambivalence *productive* de l'objet du discours colonial

– cette « altérité » qui est à la fois objet de désir et de dérision, articulation de la différence contenue dans le fantasme de l'origine et de l'identité. Ce que révèle une telle lecture, ce sont les frontières du discours colonial, et elle permet du coup une transgression de ces limites depuis l'espace de cette altérité.

La construction du sujet colonial dans le discours, et l'exercice du pouvoir colonial à travers le discours, exigent une articulation de formes de différence – raciales et sexuelles. Une telle articulation devient cruciale si l'on estime que le corps est toujours inscrit simultanément (même de façon conflictuelle) dans l'économie du plaisir et du désir, et dans l'économie du discours, de la domination et du pouvoir. Je ne souhaite pas regrouper, sur un mode non problématique, deux formes de la marque et du clivage du sujet, ni globaliser deux formes de représentation. Je veux toutefois suggérer qu'il existe un espace théorique et un lieu politique pour une telle *articulation* – au sens où ce mot même dénie une identité « originale » ou une « singularité » aux objets de différence – sexuelle ou raciale. Si l'on adopte ce point de vue, comme le soutient Feuchtwang dans un autre contexte [1], il s'ensuit que les épithètes raciales ou sexuelles finissent par être perçues comme des modes de différenciation, réalisées comme des déterminations multiples, entrecroisées, polymorphes et perverses, exigeant toujours un calcul spécifique et stratégique de leurs effets. Tel est, je crois, le moment du discours colonial. C'est une forme de discours décisive pour l'agrégation d'une série de différences et de discriminations qui informent les pratiques discursives et politiques de hiérarchisation raciale et culturelle.

Avant d'en venir à la construction du discours colonial, je veux discuter brièvement le processus par lequel des formes d'altérité raciale/culturelle/historique ont été marginalisées dans les textes théoriques consacrés à l'articulation de la « différence » ou de la « contradiction », afin, à en croire leurs auteurs, de révéler les limites du discours représentationnel de l'Occident. En facilitant le passage « du travail au texte » et en insistant sur la construction arbitraire, différentielle et systémique de signes sociaux et

culturels, ces stratégies critiques déstabilisent la quête idéaliste de significations le plus souvent intentionnalistes et nationalistes. Mais là n'est pas la question. Ce qui doit vraiment être questionné, en revanche, c'est le *mode de représentation de l'altérité*.

Où mieux soulever la question du sujet de la différence raciale et culturelle que dans la remarquable analyse de Stephen Heath du monde en clair-obscur du grand classique d'Orson Welles, *A Touch of Evil* (*La Soif du mal*) ? Je fais allusion ici à l'aspect de son analyse qui a généré le moins de commentaires, à savoir son attention à la structuration de la frontière entre le Mexique et les États-Unis qui circule dans le texte, affirmant et échangeant une certaine notion d'« être limité ». Le travail de Heath part de l'analyse traditionnelle de différences raciales et culturelles qui identifient le stéréotype et l'image et les élaborent dans un discours moraliste ou nationaliste affirmant *l'origine* et *l'unité* de l'identité nationale. L'attention que porte Heath aux sites contradictoires et divers qui, au sein du système textuel, *construisent* des différences nationales/culturelles dans un déploiement de sèmes tels qu'« étrangeté », « métissage », « impureté », vus comme transgressifs et corrupteurs, est extrêmement pertinente. Son attention aux mouvements de ce sujet, très négligé en tant que signe (non en tant que symbole ou stéréotype) disséminé dans les codes (comme « partition », « échange », « dénomination », « personnage », etc.), nous alerte utilement sur la circulation et la prolifération de l'altérité raciale et culturelle. Malgré sa conscience des déterminations multiples qui se recoupent dans la construction de modes de différenciation sexuelle et raciale, d'une certaine façon l'analyse de Heath marginalise l'altérité. Même si je soutiens que le problème de la frontière entre le Mexique et les États-Unis est lue de façon trop singulière, trop exclusive sous le signe de la sexualité, j'ai bien conscience des nombreuses et pertinentes raisons de cette focalisation « féministe ». Le « divertissement » opéré par le film hollywoodien réaliste des années 1950 était toujours aussi un maintien du sujet dans une économie narrative de voyeurisme et de fétichisme. En outre, le déplacement qui

organise tout système textuel au sein duquel circule l'exhibition de la différence exige que le jeu des « nationalités » participe au positionnement sexuel, perturbant à la fois la Loi et le désir. Il reste néanmoins quelque chose de singulier et de réducteur à conclure que « Vargas est la position du désir, son acceptation et sa prohibition. Il n'est pas surprenant qu'il ait deux noms : le nom du désir est Mexicain, Miguel [...] celui de la Loi américaine, Mike [...]. Le film utilise la frontière, le jeu entre Américains et Mexicains [...] en même temps qu'il cherche à maintenir ce jeu dans l'opposition entre pureté et mélange, qui est à son tour une version de la Loi et du désir [2] ».

Si libérateur qu'il soit de voir à partir d'une position donnée la logique du texte tracée sans cesse entre le Père Idéal et la Mère Phallique, ne voir par ailleurs qu'une articulation possible du complexe différentiel « race-sexe », c'est entrer à demi en collusion avec les images offertes de marginalité. Car si la façon de nommer Vargas est métissée et clivée de façon décisive dans l'économie du désir, il reste que d'autres économies mixtes rendent la dénomination et le positionnement également problématiques « de l'autre côté de la frontière ». Identifier le « jeu » sur la frontière comme pureté et mélange et y voir une allégorie de la Loi et du désir réduit l'articulation de la différence sexuelle et raciale à ce qui se rapproche dangereusement d'un cercle plutôt que d'une spirale de différence. Sur cette base, il est impossible de construire la collusion polymorphe et perverse entre racisme et sexisme en tant qu'*économie mixte* – par exemple les discours du colonialisme culturel et de la dépendance mexicaine, la crainte et le désir du métissage, la frontière américaine comme signifiant culturel d'un esprit pionnier, « américain » et mâle, toujours menacé par les races et les cultures de l'au-delà de la frontière. Si la mort du Père est l'interruption sur laquelle s'ouvre le récit, c'est par cette mort que le métissage est à la fois possible et différé ; si, une fois encore, l'objectif du récit est de restaurer Susan en tant que « bon objet », il a également pour projet de délivrer Vargas de son « métissage » racial.

Ces questions de race et de représentation ont été

reprises dans le numéro de *Screen* consacré aux problèmes de « Racisme, colonialisme et cinéma[3] ». C'est là une intervention heureuse dans le débat sur le récit réaliste et ses conditions d'existence et de représentabilité – débat qui s'est jusqu'ici engagé essentiellement sur le « sujet » du genre et de la classe dans les formations sociales et textuelles de la société bourgeoise occidentale. Il ne s'agit pas de faire ici un compte rendu de ce numéro de *Screen*, mais je voudrais attirer l'attention sur l'article de Julianne Burton, « La politique de la distance esthétique : la présentation de la représentation in *São Bernardo* ». Burton offre une lecture intéressante du *São Bernardo* de Hirzman en tant que riposte spécifique du tiers monde aux débats métropolitains dualistes autour du réalisme et des possibilités de rupture. Bien qu'elle ne fasse pas référence à Barthes, il est permis de dire qu'elle situe le film comme le « texte-limite » à la fois de son propre contexte social totalitaire *et* des débats théoriques contemporains sur la représentation.

Les objectifs anticolonialistes sont encore admirablement repris par Robert Stam et Louise Spence dans « Colonialisme, racisme et représentation », avec une insistance brechtienne fort utile sur la politisation des *modes* de représentation – plus spécifiquement le point de vue et la suture. Mais malgré l'originalité des objectifs politiques et des méthodes critiques, leur essai continue fort traditionnellement de s'appuyer sur le stéréotype, qui offrirait *à tout moment* un point *sûr* d'identification. Cela n'est pas compensé (ni contredit) par leur vision qu'*en d'autres temps et d'autres lieux*, le même stéréotype peut être lu d'une façon contradictoire ou, de fait, lu de travers. Ce qui est donc une simplification du processus de représentation du stéréotype a des implications sur leur argument central sur la politique du point de vue. Ils mettent en œuvre une notion passive et unitaire de la suture qui simplifie la politique et l'« esthétique » du positionnement de spectateur, en ignorant le processus psychique ambivalent d'identification pourtant décisif pour leur discussion. Je veux suggérer au contraire, à titre de préliminaire, que le stéréotype est un mode de représentation complexe, ambivalent, contradictoire, aussi anxieux qu'affirmatif, et je demande non seulement que nous étendions nos objectifs critiques et politiques, mais que nous modifiions l'objet même de l'analyse.

La différence d'autres cultures est autre que l'excès de signification ou la trajectoire du désir. Il s'agit là de stratégies théoriques nécessaires pour combattre l'« ethnocentrisme », mais qui, non reconstruites, ne peuvent par elles-mêmes représenter cette altérité. Il ne peut y avoir de glissement inévitable de l'activité sémiotique à la lecture non problématisée d'autres systèmes culturels et discursifs[4]. Ces lectures témoignent d'un désir de pouvoir et de savoir qui, en manquant à spécifier les limites de leur propre champ d'énonciation et d'efficacité, finit par individualiser l'altérité comme la découverte de leurs propres présupposés.

II

La différence du discours colonial en tant que dispositif de pouvoir[5] émergera plus pleinement au fur et à mesure de ce chapitre. Mais à ce stade, je veux d'abord préciser ce que je considère comme les conditions et les spécifications minimales d'un tel discours. C'est un dispositif qui fonctionne sur la reconnaissance et le déni de différences raciales/culturelles/historiques. Il a pour première fonction stratégique la création d'un espace pour un « peuple sujet » par la production de savoirs dans les termes desquels s'exerce la surveillance et se trouve stimulée une forme complexe de plaisir/déplaisir. Il cherche à justifier ses stratégies par la production de savoirs de colonisateur et de colonisé, stéréotypés mais évalués sur un mode antithétique. L'objectif du discours colonial est de construire le colonisé comme une population de types dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction. Malgré le jeu du pouvoir dans le discours colonial et les positionnements changeants de ses sujets (par exemple, des effets de classe, de genre, d'idéologie, de formations

sociales diverses, de systèmes variés de colonisation etc.), je me réfère à une forme de gouvernance qui, en délimitant une « nation sujet », s'approprie, dirige et domine ses différentes sphères d'activité. En conséquence, malgré le « jeu » dans le système colonial qui est décisif pour son exercice du pouvoir, le discours colonial produit le colonisé comme une réalité sociale qui est à la fois « autre » tout en restant totalement connaissable et visible. Il ressemble à une forme de récit où la productivité et la circulation de sujets et de signes sont liées dans une totalité réformable et reconnaissable. Il emploie un système de représentation, un régime de vérité structurellement similaire au réalisme. Et c'est pour intervenir au sein de ce système de représentation qu'Edward Said propose une sémiotique du pouvoir « orientaliste », examinant les différents discours européens qui constituent « l'Orient » comme une zone du monde racialement, géographiquement, politiquement et culturellement unifiée. L'analyse de Said est révélatrice du – et pertinente au – discours colonial :

> D'un point de vue philosophique, donc, le type de langage, de pensée et de vision que j'ai appelé de manière très générale orientalisme est *une forme extrême de réalisme*. Il consiste en une manière habituelle de traiter de questions, d'objets, de qualités et de régions supposés orientaux ; ceux qui l'emploient vont désigner, nommer, indiquer, fixer ce dont ils parlent d'un terme ou d'une expression. On considère alors que ce terme ou cette expression a acquis une certaine réalité, ou, tout simplement, est la réalité. [...] le temps qu'elles [les figures du discours associées à l'Orient] emploient est l'éternel intemporel ; elles donnent une impression de répétition et de force ; [...] Pour toutes ces fonctions, il suffit souvent d'utiliser la simple copule *est* [6].

Pour Said, la copule semble être le point auquel le rationalisme occidental préserve les frontières du sens pour lui-même. Il en est bien conscient en indiquant sans cesse une polarité ou une division au cœur même de l'orientalisme [7]. C'est, d'une part, un sujet d'apprentissage, de découverte, de pratique ; et de l'autre, c'est un lieu de rêves, d'images,

de fantasmes, de mythes, d'obsessions et d'exigences. C'est un système statique d'« essentialisme synchronique », un savoir de « signifiants de stabilité », tels que les signifiants lexicographiques et encyclopédiques. Toutefois, ce lieu se trouve sous la menace permanente des formes diachroniques d'histoire et de récit, signes d'instabilité. Enfin, cette ligne de pensée reçoit une forme analogue au travail du rêve, lorsque Said établit une distinction explicite entre « une positivité inconsciente » qu'il appelle orientalisme *latent*, et les savoirs et points de vues affirmés sur l'Orient, qu'il appelle orientalisme *manifeste*.

L'originalité de cette théorie pionnière pourrait être étendue pour englober la question de l'altérité et de l'ambivalence du discours orientaliste. Said contient cette menace en introduisant au sein de son argumentation un binarisme qui, en posant dès le départ une opposition entre ces deux scènes discursives, leur permet finalement d'être corrélées comme un système harmonieux de représentation, unifié par le biais d'une *intention* politique-idéologique qui, selon lui, permet à l'Europe de s'avancer en sécurité et *non métaphoriquement* sur l'Orient. Said identifie le *contenu* de l'orientalisme comme un répertoire inconscient de récits imaginaires et d'idées essentielles ; et la *forme* de l'orientalisme manifeste comme l'aspect diachronique historiquement et discursivement déterminé. Cette structure de division/corrélation de l'orientalisme manifeste et latent a pour effet que l'efficacité du concept de discours se trouve sapée par ce que l'on pourrait appeler les polarités de l'intentionnalité.

Cela rend problématique l'usage que fait Said des concepts foucaldiens de pouvoir et de discours. La productivité de ce concept de pouvoir/savoir tient dans son refus d'une épistémologie opposant essence et apparence, idéologie et science. « Pouvoir/savoir » place les sujets dans une relation de pouvoir et de reconnaissance qui n'est pas de l'ordre d'une relation symétrique ou dialectique – soi/autre, maître/esclave –, laquelle peut alors être subvertie en étant inversée. Les sujets sont toujours placés de façon disproportionnée en opposition ou domination par le décentrement symbolique de relations de pouvoir multiples qui

jouent autant un rôle de soutien que de cible ou d'adversaire. Il devient alors difficile de concevoir les énonciations *historiques* du discours colonial sans qu'elles soient fonctionnellement surdéterminées, ou élaborées stratégiquement, ou déplacées par la scène *inconsciente* de l'orientalisme latent. Il est également difficile de concevoir le processus de subjectivation comme un positionnement *au sein* du discours orientaliste ou colonial pour le sujet dominé sans que le dominant soit lui aussi stratégiquement situé à l'intérieur. Les termes dans lesquels est unifié l'orientalisme de Said – l'intentionalité et l'unidirectionalité du pouvoir colonial – unifient aussi le sujet de l'énonciation coloniale.

Il s'ensuit que Said ne porte pas assez d'attention à la représentation en tant que concept articulant l'historique et l'imaginaire (comme la scène du désir) dans la production des effets « politiques » du discours. Il rejette avec raison une notion de l'orientalisme comme représentation erronée d'une essence orientale. Toutefois, ayant introduit le concept de « discours », il n'affronte pas les problèmes que crée celui-ci pour une notion instrumentale de pouvoir/savoir que semble exiger l'auteur. Ce problème s'ajoute à son acceptation sans discussion de l'idée que « les représentations sont des formations ou, comme l'a dit Roland Barthes de toutes les opérations du langage, elles sont des déformations [8] ».

Cela m'amène à mon second point. La fermeture et la cohérence attribuées au pôle inconscient du discours colonial et la notion non problématisée de sujet restreignent l'effectivité du pouvoir et du savoir. Il n'est pas possible de voir comment fonctionne le pouvoir sur un mode productif en tant qu'incitation et interdiction. Il ne serait pas non plus possible, sans attribuer une ambivalence à des relations de pouvoir/savoir, de calculer l'impact traumatique du retour des opprimés – ces terrifiants stéréotypes de sauvagerie, de cannibalisme, de luxure et d'anarchie qui sont les points d'identification et d'aliénation, les scènes de peur et de désir dans les textes coloniaux. Pour Fanon, c'est précisément cette fonction du stéréotype comme phobie et fétiche qui menace la fermeture du schéma

racial/épidermique pour le sujet colonial et ouvre une voie royale à l'imaginaire colonial.

Il y a dans *L'Orientalisme* un passage insuffisamment développé qui, traversant tout le corps du texte, articule la question du pouvoir et du désir que je veux maintenant aborder. Voici :

> [Dans l'ensemble,] une archive structurée s'est édifiée à partir de la littérature qui appartient à ces expériences ; il en résulte un nombre restreint de compartiments typiques : le voyage, l'histoire, la fable, le stéréotype, la confrontation polémique, qui sont les lentilles à travers lesquelles l'Orient est vu et qui modèlent le langage, la perception, la forme de la rencontre entre l'Est et l'Ouest.
>
> Ce qui donne cependant une certaine unité à ces rencontres si nombreuses, c'est l'oscillation dont j'ai déjà parlé. Ce qui était évidemment étranger et lointain acquiert, pour une raison ou une autre, le statut de quelque chose de plutôt familier. On tend à cesser de juger les choses soit comme complètement neuves, soit comme complètement connues : une nouvelle catégorie médiane émerge, catégorie qui permet de considérer les nouveautés, les choses vues pour la première fois, comme des versions de choses déjà connues. Par essence, cette catégorie, plutôt qu'une manière de recevoir des informations nouvelles, est une méthode pour avoir prise sur ce qui apparaît comme une menace pour une certaine conception traditionnelle du monde. [...] La menace est étouffée, les valeurs familières s'imposent d'elles-mêmes et, en fin de compte, l'esprit atténue le poids qui l'oppresse en accommodant les choses à son usage : elles sont ou bien « originales » ou bien « répétitives ». [...] L'idée de l'Orient dans son ensemble oscille donc, dans l'esprit de l'Occident, entre le mépris pour ce qui est familier et les frissons de délice – ou de peur – pour la nouveauté [9].

Quelle est cette autre scène du discours colonial qui se joue autour de la « catégorie médiane » ? Quelle est cette théorie de compartimentation ou de fixation qui se déplace entre la reconnaissance de la différence culturelle et raciale et son déni, en attribuant le non-familier à quelque chose d'établi, sous une forme répétitive qui hésite entre plaisir et peur ? La fable du fétichisme (et du déni)

freudien circule-t-elle dans le discours du pouvoir colonial, requérant l'articulation de modes de différenciation (sexuelle ou raciale) ainsi que de différents modes de discours théorique (psychanalytique et historique) ?

L'articulation stratégique de « coordonnées de savoir » – raciales et sexuelles – et leur inscription dans le jeu du pouvoir colonial comme des modes de différenciation, de défense, de fixation, de hiérarchisation, sont une façon de spécifier le discours colonial qui serait éclairée par la référence au concept poststructuraliste de Foucault de *dispositif*. Foucault souligne que la relation du savoir et du pouvoir au sein du dispositif est toujours une réponse stratégique à *un besoin urgent* dans un moment historique donné. La force du discours colonial et postcolonial en tant qu'intervention théorique et culturelle dans notre moment contemporain représente le besoin urgent de contester les singularités de différence et d'articuler différents « sujets » de différenciation. Foucault écrit que « le dispositif est d'une nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de forces, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux [10] ».

Dans cet esprit, je plaide pour la lecture du stéréotype en termes de fétichisme. Le mythe de l'origination historique – pureté raciale, priorité culturelle – produit en relation au stéréotype colonial fonctionne pour « normaliser » les multiples croyances et sujets clivés qui constituent le discours colonial comme une conséquence de son processus de déni. La scène du fétichisme fonctionne à la fois comme une réactivation du matériau du fantasme originel – la peur de la castration et de la différence sexuelle – et de la normalisation de cette différence et de ce trouble en termes de l'objet fétiche comme substitut au pénis de la mère. Dans le dispositif du pouvoir colonial, les discours de la sexualité et de la race sont liés à un processus de

surdétermination fonctionnelle, « puisque chaque effet [...] vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise, à un réajustement, des éléments hétérogènes qui surgissent çà et là [11] ».

Il y a une justification à la fois structurelle et fonctionnelle à lire le stéréotype racial du discours colonial en termes de fétichisme [12]. Ma relecture de Said établit le lien *structurel*. Le fétichisme, comme le déni de la différence, est cette scène répétitive autour du problème de la castration. La reconnaissance de la différence sexuelle – comme condition première de la circulation de la chaîne d'absence et de présence dans le domaine du Symbolique – est niée par la fixation sur un objet qui masque cette différence et restaure la présence originelle. Le lien *fonctionnel* entre la fixation du fétiche et le stéréotype (ou le stéréotype comme fétiche) est encore plus pertinent. Car le fétichisme est toujours « un jeu » d'oscillation entre l'affirmation archaïque de totalité/similarité (dans les termes de Freud : « Tous les hommes ont un pénis » ; dans les nôtres : « Tous les hommes ont la même peau/race/culture ») et l'angoisse associée au manque et à la différence (là encore, pour Freud : « Certains n'ont pas de pénis » ; pour nous : « Certains n'ont pas la même peau/race/culture »). Au sein du discours, le fétiche représente le jeu simultané entre la métaphore comme substitution (masquant l'absence et la différence) et la métonymie (qui enregistre de façon contiguë le manque perçu). Le fétiche ou stéréotype donne accès à une « identité » fondée autant sur la maîtrise et le plaisir que sur l'angoisse et la défense, car c'est une forme de croyance multiple et contradictoire dans sa reconnaissance de la différence et son déni de celle-ci. Ce conflit entre plaisir et déplaisir, maîtrise et défense, savoir et déni, absence et présence a une signification fondamentale pour le discours colonial. Car la scène du fétichisme est aussi la scène de la réactivation et de la répétition du fantasme primaire – le désir du sujet d'une origine pure sans cesse menacée par sa division, car le sujet doit être « genré » pour être engendré, pour être parlé.

Le stéréotype, donc, en tant que point primaire de subjectivation dans le discours colonial, tant pour le

colonisateur que pour le colonisé, est la scène d'un fantasme et d'une défense similaires – le désir d'une originalité une fois encore menacée par les différences de race, de couleur et de culture. Ma discussion est remarquablement saisie dans le titre de Fanon *Peau noire, masques blancs*, où le déni de la différence fait du sujet colonial un désaxé – une grotesque imitation ou un « redoublement » qui menace de cliver l'âme et la peau entière, indifférenciée du moi. Le stéréotype n'est pas une simplification au sens qu'il serait une représentation fausse d'une réalité donnée. C'est une simplification parce que c'est une forme arrêtée, fixée de représentation qui, en déniant le jeu de la différence (que permet la négation à travers l'Autre), constitue un problème pour la *représentation* du sujet en significations de relations psychiques et sociales.

Lorsque Fanon parle du positionnement du sujet dans le discours stéréotypé du colonialisme, il donne un nouveau crédit à mon argument. Les légendes, les histoires et les anecdotes d'une culture coloniale offrent au sujet un soit/soit primordial [13]. *Soit* il est fixé dans une conscience du corps comme stricte activité de négation, *soit* comme un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Ce qui est refusé au sujet colonial – au colonisateur comme au colon –, c'est cette forme de négation qui donne accès à la reconnaissance de la différence. C'est cette possibilité de différence et de circulation qui libérerait le signifiant peau/culture des fixations de la typologie raciale, de l'analytique du sang, des idéologies de dominance ou de dégénérescence raciale et culturelle. « Où qu'il aille, se désespère Fanon, un nègre demeure un nègre [14] » – sa race devient le signe non éradicable de la *différence négative* dans les discours coloniaux. Car le stéréotype empêche la circulation et l'articulation du signifiant de « race » en tant qu'autre chose que sa *fixité* comme racisme. Nous savons toujours déjà que les Noirs sont licencieux, les Asiatiques sournois…

III

Il y a deux « scènes primitives » dans le *Peau noire, masques blancs* de Fanon : deux mythes de l'origine de la marque du sujet dans les pratiques et les discours racistes d'une culture coloniale. Une fois, une petite fille blanche cloue Fanon d'un regard et d'un mot dans le même mouvement qu'elle s'identifie à sa mère. C'est une scène dont l'écho ne cesse de résonner dans son essai sur « L'expérience vécue du Noir » : « Regarde, un nègre ! […] Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » « Qu'était-ce pour moi, conclut Fanon, sinon un décollement, un arrachement, une hémorragie qui caillait du sang noir sur tout mon corps [15] ? » De même, il souligne le moment primal où l'enfant rencontre les stéréotypes raciaux et culturels dans les livres où les héros blancs et les démons noirs sont présentés comme des points d'identification idéologique et psychique. De tels drames se jouent *chaque jour* dans les sociétés coloniales, dit Fanon, utilisant une métaphore théâtrale – la scène – qui souligne le visible – le perçu. Je veux jouer sur ces deux sens qui font référence à la fois au lieu de l'imaginaire et du désir, à la perception de la subjectivation et du pouvoir.

Le drame sous-jacent à ces dramatiques scènes coloniales qui se reproduisent « chaque jour » n'est pas difficile à discerner. Dans chacune d'elles, le sujet tourne autour du pivot du « stéréotype » pour revenir à un point de totale identification. Le regard de la petite fille retourne vers sa mère dans la reconnaissance et le déni du type négroïde ; l'enfant noir se détourne de lui-même, de sa race, dans sa totale identification avec la positivité de la blancheur qui est à la fois couleur et absence de couleur. Dans l'acte du déni et de la fixation, le sujet colonial est rendu au narcissisme de l'Imaginaire, et à son identification à un moi idéal qui est blanc et complet. Car ce qu'illustrent ces scènes primales, c'est que regarder/entendre/lire, en tant que lieux de subjectivation dans le discours colonial, sont la preuve de l'importance de l'imaginaire visuel et auditif pour les *histoires* des sociétés [16].

Dans ce contexte, je voudrais m'arrêter un instant sur la

problématique du voir/être vu. Je suggère que pour concevoir le sujet colonial comme l'effet d'un pouvoir productif – disciplinaire et « agréable » – il faut voir la *surveillance* du pouvoir colonial comme fonctionnant en relation au régime de la *pulsion scopique*. En clair, la pulsion qui représente le plaisir de « voir », qui a le regard pour objet de désir, est liée à la fois au mythe des origines, à la scène primale et à la problématique du fétichisme qui localise l'objet surveillé au sein de la relation « imaginaire ». Comme le voyeurisme, la surveillance dépend pour être efficace du « *consentement actif* qui est le corrélat réel ou mythique (mais toujours réel en tant que mythe) et établit dans l'espace scopique l'illusion de la relation d'objet [17] ». L'ambivalence de cette forme de « consentement » dans l'objectivation – tant réelle que mythique – est *l'ambivalence* sur laquelle tourne le stéréotype et qui illustre ce lien crucial entre plaisir et pouvoir que pose Foucault, mais qu'à mon sens il n'a pas réussi à expliquer.

Mon anatomie du discours colonial reste incomplète tant que je n'ai pas localisé le stéréotype en tant que mode arrêté, fétichiste, de représentation au sein de son champ d'identification, champ que j'ai identifié, dans ma description des scènes primales de Fanon, comme le schéma lacanien de l'Imaginaire. L'Imaginaire [18] est la transformation qui a lieu dans le sujet au cours de la phase formatrice du miroir, lorsqu'il prend une image *discrète* qui lui permet de postuler une série d'équivalences, de similarités, d'identités, entre les objets du monde qui l'entoure. Toutefois, ce positionnement est lui-même problématique, car le sujet se trouve ou se reconnaît lui-même à travers une image simultanément aliénante qui est donc potentiellement un sujet d'affrontement. Telle est la base de l'étroite relation entre les deux formes d'identification complices de l'Imaginaire – narcissisme et agressivité. Ce sont précisément ces deux formes d'identification qui constituent la stratégie dominante du pouvoir colonial exercé par rapport au stéréotype qui, en tant que forme de croyance multiple et contradictoire, donne la connaissance de la différence tout en la déniant ou en la démasquant. Comme la phase du

miroir, la « plénitude » du stéréotype – son image comme identité – est toujours menacée par le « manque ».

La construction du discours colonial est donc une articulation complexe des tropes du fétichisme – métaphore et métonymie – et des formes d'identification agressive et narcissique dont dispose l'Imaginaire. Le discours racial stéréotypé est une stratégie à quatre termes. Il y a un lien entre la fonction métaphorique ou masquante du fétiche, le choix-objet narcissique, une alliance contraire entre la figure métonymique du manque et la phase agressive de l'Imaginaire. C'est un répertoire de positions conflictuelles qui constitue le sujet dans le discours colonial. L'adoption d'une quelconque position, sous une forme discursive spécifique, dans une conjoncture historique particulière, est donc toujours problématique – le lieu à la fois de la fixité et de l'imaginaire (fantasme). La position adoptée fournit une « identité » coloniale qui est jouée – comme tous les fantasmes d'origine et d'origination – à la face et dans l'espace de la rupture et de la menace constituée par l'hétérogénéité des autres positions. En tant que forme de croyance clivée et multiple, le stéréotype exige, pour que sa signification soit réussie, une chaîne continuelle et répétitive d'autres stéréotypes. Le processus par lequel le « masquage » métaphorique s'inscrit sur un manque qui doit alors être dissimulé donne au stéréotype à la fois sa fixité et sa qualité fantasmatique – les *mêmes vieilles* histoires de l'animalité du Nègre, de l'impassibilité des coolies ou de la stupidité des Irlandais *doivent* être (compulsivement) racontées encore et toujours, à chaque fois diversement gratifiantes et terrifiantes.

Dans tout discours colonial spécifique, les positions métaphoriques/narcissiques et métonymiques/agressives vont fonctionner simultanément, stratégiquement équilibrées les unes par rapport aux autres ; similaires au moment d'aliénation qui se tient comme une menace contre la plénitude de l'Imaginaire, et à la « croyance multiple » qui menace le déni fétichiste. Les sujets du discours sont construits au sein d'un dispositif de pouvoir qui *contient*, dans les deux sens du terme, un « autre » savoir – un savoir arrêté et fétichiste qui circule à travers le

discours colonial comme cette forme limitée d'altérité que j'ai appelée le stéréotype. Fanon décrit de façon poignante les effets de ce processus pour une culture colonisée : « [...] davantage une agonie continuée qu'une disparition totale de la culture préexistante. Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression. À la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. [...] La momification culturelle entraîne une momification de la pensée individuelle. [...] Comme s'il était possible à un homme d'évoluer autrement que dans le cadre d'une culture qui le reconnaît et qu'il décide d'assumer [19] ».

Ma stratégie à quatre termes du stéréotype tente de fournir une structure et un processus au « sujet » d'un discours colonial. Je veux maintenant aborder le problème de la discrimination en tant qu'effet politique d'un tel discours, et le relier à la question de la « race » et de la « peau ». À cette fin, il faut garder à l'esprit que la croyance multiple qui accompagne le fétichisme n'a pas seulement une valeur de déni ; elle a aussi « une valeur de savoir » et c'est cela que je veux maintenant discuter. Pour calculer cette valeur de savoir, il est décisif de considérer ce qu'entend Fanon lorsqu'il écrit ceci : « Il y a une quête du Noir, on réclame le Noir, on ne peut pas se passer du Noir, on l'exige, mais on le veut assaisonné d'une certaine façon. Malheureusement, le nègre démonte le système et viole les traités [20]. »

Pour comprendre cette demande et comment l'indigène ou le Nègre est « assaisonné » selon le goût, nous devons reconnaître certaines différences significatives entre la théorie générale du fétichisme et ses usages spécifiques pour une compréhension du discours raciste. Tout d'abord, le fétiche du discours colonial – ce que Fanon appelle le schéma épidermique – n'est pas, comme le fétiche sexuel, un secret. La peau, en tant que signifiant clé de la différence culturelle et raciale dans le stéréotype, est le plus visible des fétiches, reconnu comme un « savoir commun » dans une gamme de discours culturels, politiques et historiques, et elle joue un rôle public dans le drame social qui se joue chaque jour dans les sociétés

coloniales. En second lieu, on peut dire que le fétiche sexuel est étroitement lié au « bon objet » ; c'est l'accessoire qui rend l'objet entier désirable et aimable, qui facilite les relations sexuelles et peut même promouvoir une forme de bonheur. On peut voir aussi le stéréotype comme cette forme « fixée » du sujet colonial qui *facilite* les relations coloniales et pose une forme discursive d'opposition raciale et culturelle dans les termes de laquelle s'exerce le pouvoir colonial. Si quelqu'un affirme que les colonisés sont le plus souvent des objets de haine, nous pouvons lui répondre avec Freud que « la tendresse et l'hostilité dans le traitement du fétiche, qui sont parallèles au déni et à la reconnaissance de la castration – se mélangent dans divers cas à dose inégale, de sorte que c'est soit l'un soit l'autre qui devient plus nettement reconnaissable [21] ».

Ce que reconnaît ce passage, c'est l'étendue de la *gamme* du stéréotype, du loyal serviteur au Satan, de l'aimé au haï ; un déplacement des positions du sujet dans la circulation du pouvoir colonial dont j'ai tenté de rendre compte par la motilité du système métaphorique/narcissique et métonymique/agressif du discours colonial. Ce qui reste à examiner, toutefois, c'est la construction du signifiant « peau/race » dans ces régimes de visibilité et de discursivité – fétichistes, scopiques, Imaginaires – au sein desquels j'ai localisé les stéréotypes. C'est uniquement sur cette base que nous pouvons construire sa « valeur-savoir » qui nous permettra, je l'espère, de voir la place du fantasme dans l'exercice du pouvoir colonial.

Mon argument s'appuie sur une lecture particulière de la problématique de la représentation spécifique, selon Fanon, à la situation coloniale. Il écrit que « l'originalité du contexte colonial, c'est que [...] l'infrastructure économique est également une superstructure. [...] on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial [22] ».

On pourrait penser que Fanon adhère à une simple notion réflexive ou déterministe de la signification culturelle/sociale ou encore, de façon plus intéressante, on

pourrait le lire comme prenant une position « anti-refoulement » (attaquant la notion que l'idéologie comme méconnaissance, ou *méreprésentation*, est le refoulement du réel). Dans le cadre présent, je préfère la seconde lecture, qui offre une « visibilité » à l'exercice du pouvoir ; qui renforce l'argument que la peau, en tant que signifiant de discrimination, doit être produite ou traitée comme visible. Comme le dit Paul Abbot dans un contexte très différent, « alors que le refoulement bannit son objet dans l'inconscient, oublie et tente d'oublier l'oubli, la discrimination doit en permanence inviter ses représentations dans la conscience, renforçant la reconnaissance cruciale de la différence qu'elles incarnent et les revitalisant pour la perception dont son efficacité dépend. [...] Il doit se nourrir de la présence de la différence même qui est aussi son objet [23] ».

Ce qui « autorise » la discrimination, poursuit Abbot, c'est l'occlusion de la préconstruction ou travail de la différence : « Ce refoulement de la production a pour conséquence que la reconnaissance de la différence est procurée dans une innocence, comme une "nature" ; la reconnaissance est conçue comme une connaissance primaire, un effet spontané de la "preuve du visible" [24]. »

C'est précisément le type de reconnaissance, spontanée et visible, qui est attribuée au stéréotype. La différence de l'objet de discrimination est à la fois visible et naturelle – la couleur comme *signe* culturel/politique de l'infériorité ou de la dégénérescence, la peau comme son « *identité* » naturelle. Toutefois, la discussion d'Abbot s'arrête au point d'« identification » et s'entend étrangement avec le *succès* des pratiques discriminatoires en suggérant que leurs représentations exigent le refoulement du travail de la différence ; dire le contraire, selon lui, reviendrait à placer le sujet dans « une conscience impossible, puisque cela amènerait à la conscience l'hétérogénéité du sujet comme un lieu d'articulation [25] ».

Bien qu'il ait conscience de la reconnaissance cruciale de la différence pour la discrimination et sa problématisation du refoulement, Abbot est pris au piège dans son lieu unitaire d'articulation. Il n'est pas loin de suggérer qu'il est possible, même momentanément et de façon illusoire,

pour celui qui *perpètre* le discours discriminatoire, d'être dans une position *non marquée par le discours*, au point que *l'objet* de discrimination soit considéré comme naturel et visible. Ce qu'Abbot néglige, c'est le rôle facilitant de la contradiction et de l'hétérogénéité dans la construction des pratiques autoritaires et dans leurs fixations stratégiques, discursives.

Mon concept du stéréotype-comme-suture est une reconnaissance de *l'ambivalence* de cette autorité et de ces ordres d'identification. Le rôle de l'identification fétichiste, dans la construction des savoirs discriminatoires qui dépendent de la « présence de la différence », est de fournir un processus de clivage et de croyance multiple/contradictoire au point d'énonciation et de subjectivation. C'est ce clivage crucial du moi qui est représenté dans la description que donne Fanon de la construction du sujet colonisé comme effet du discours stéréotypé : le sujet primordialement fixé et pourtant triplement clivé entre les savoirs non concordants du corps, de la race, des ancêtres. Assailli par le stéréotype, « le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. [...] il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places [26] ».

Ce processus se comprend mieux dans les termes de l'articulation de la croyance multiple que propose Freud dans son essai sur le fétichisme. Il s'agit d'une forme non refoulée de savoir qui permet d'embrasser simultanément deux croyances contradictoires, l'une officielle et l'autre secrète, l'une archaïque et l'autre progressiste, l'une qui autorise le mythe des origines, l'autre qui articule la différence et la division. Sa « valeur » de savoir tient à son orientation comme défense vis-à-vis de la réalité extérieure, et offre, selon les termes de Metz, « la matrice durable, le prototype effectif de tous les clivages de croyance dont l'homme sera capable par la suite dans les domaines les plus divers, de tous les enjeux infiniment complexes, inconscients et parfois conscients, qu'il va s'autoriser entre le "croire" et le "ne pas croire" [27] ».

Cette notion de clivage et de croyance multiple facilite, me semble-t-il, la perception du lien entre savoir et fantasme, pouvoir et plaisir, qui informe le régime particulier de visibilité déployé dans le discours colonial. La visibilité de l'Autre racial/colonial est à la fois un *point* d'identité (« Regarde, un nègre ») et en même temps un *problème* pour la tentative de fermeture au sein du discours. Car la reconnaissance de la différence en tant que points « imaginaires » d'identité et d'origine – comme le noir et le blanc – est perturbée par la représentation du clivage dans le discours. Ce que j'ai appelé le jeu entre les moments métaphoriques/narcissiques et métonymiques/agressifs dans le discours colonial – cette stratégie en quatre mouvements du stéréotype – reconnaît de façon décisive la préfiguration du désir comme une force potentiellement conflictuelle, perturbante dans tous ces régimes d'« originalité » que j'ai rassemblés. Dans l'objectivation de la pulsion scopique, il y a toujours le retour menacé du regard ; dans l'identification de la relation Imaginaire, il y a toujours l'autre aliénant (ou miroir) qui renvoie son image au sujet ; et dans cette forme de substitution et de fixation qu'est le fétichisme, il y a toujours la trace de la perte, de l'absence. En bref, la reconnaissance et le déni de la « différence » sont toujours perturbés par la question de leur représentation ou de leur construction.

Le stéréotype est en ce sens un objet « impossible ». Pour cette même raison, les usages des « savoirs officiels » du colonialisme – pseudo-scientifiques, typologiques, légaux-administratifs, eugénistes – sont imbriqués au point de leur production de signification et de pouvoir avec le fantasme qui dramatise l'impossible désir d'une origine pure, indifférenciée. Non soi-même l'objet du désir, mais son installation, non une attribution d'identités préexistantes mais leur production dans la syntaxe du scénario du discours raciste, le fantasme colonial joue un rôle crucial dans ces scènes quotidiennes de subjectivation de la société coloniale auxquelles Fanon ne cesse de se référer. Comme les fantasmes sur les origines de la sexualité, les productions du « désir colonial » marquent le discours comme « un lieu favorable aux réactions de défense les

plus primitives, telles que se retourner contre soi, dans une opposition, une projection, une négation [28] ».

Le problème de l'origine en tant que problématique du savoir raciste et stéréotypé est fort complexe, et ce que j'ai dit de sa construction devrait s'éclaircir par cet exemple tiré de Fanon. Le stéréotype n'est pas l'installation d'une image fausse qui devient le bouc émissaire de pratiques discriminatoires. C'est un texte beaucoup plus ambivalent de projection et d'introjection, de stratégies métaphoriques et métonymiques, de déplacement, de surdétermination, de culpabilité, d'agressivité ; le masque et le clivage des savoirs « officiels » et fantasmatiques pour construire les positionnements et les oppositions du discours raciste : « Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce blanc jour d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid ; tiens, un nègre, il fait froid, le nègre tremble, le nègre tremble parce qu'il fait froid, le petit garçon tremble parce qu'il a peur du nègre, le nègre tremble de froid, ce froid qui vous tord les os, le beau petit garçon tremble parce qu'il croit que le nègre tremble de rage, le petit garçon blanc se jette dans les bras de sa mère : Maman, le nègre va me manger [29]. »

C'est le scénario du fantasme colonial qui, en mettant en scène l'ambivalence du désir, articule la demande du nègre que le nègre fait éclater. Car le stéréotype est à la fois un substitut et une ombre. En accédant aux fantasmes les plus sauvages (au sens populaire du terme) du colonisateur, l'Autre stéréotypé révèle quelque chose du « fantasme » (en tant que désir, défense) de cette position de maître. Car si la « peau » dans le discours raciste est la visibilité de la noirceur, et un signifiant premier du corps et de ses corrélats sociaux et culturels, nous devons nous rappeler ce que dit Karl Abraham dans son travail pionnier sur la pulsion scopique [30]. La valeur-plaisir de la noirceur est un retrait pour ne rien savoir du monde extérieur. Sa signification symbolique est toutefois profondément ambivalente. La noirceur signifie à la fois la naissance et la mort ; elle est dans tous les cas un désir de retourner à la

plénitude de la mère, le désir d'un horizon et d'une origine non brisée et indifférenciée.

Mais, à n'en pas douter, il existe une autre scène du discours colonial dans laquelle l'indigène ou le nègre remplit la demande de ce discours ; là où le « clivage » subvertissant est récupérable au sein d'une stratégie de contrôle social et politique. Il est vrai que la chaîne de la signification stéréotypique est curieusement mêlée et clivée, polymorphe et perverse, une articulation de croyance multiple. Le Noir est à la fois le sauvage (le cannibale) et pourtant le plus obéissant et le plus célébré des serviteurs (le porteur de nourriture) ; il est l'incarnation de la sexualité rampante et pourtant innocent comme un enfant ; il est le mystique, le primitif, le simple d'esprit, et pourtant le menteur et le manipulateur des forces sociales le plus accompli du monde. À chaque fois, ce qui est dramatisé est une séparation – *entre* les races, les cultures et les histoires, *au sein* des histoires –, une séparation entre un *avant* et un *après* qui répète obsessivement le moment mythique de la disjonction.

Malgré les similarités structurelles avec le jeu du besoin et du désir dans les fantasmes primaires, le fantasme colonial n'essaie pas de dissimuler ce moment de séparation. Il est plus ambivalent. D'une part, il propose une téléologie – dans certaines conditions de domination coloniale et de contrôle, l'indigène est progressivement réformable. De l'autre, toutefois, il affiche effectivement la « séparation », il la rend plus visible. C'est la visibilité de cette séparation qui, en déniant au colonisé toute capacité d'autogouvernement, d'indépendance, de modes occidentaux de civilité, donne son autorité à la version et à la mission officielles du pouvoir colonial.

Le discours raciste stéréotypé, dans son moment colonial, inscrit une forme de gouvernementalité informée par un clivage productif dans sa constitution du savoir et son exercice du pouvoir. Certaines de ces pratiques reconnaissent la différence de race, de culture et d'histoire telle qu'elle est élaborée par des savoirs stéréotypés, des théories raciales, une expérience administrative coloniale, et institutionnalisent sur cette base une série d'idéologies

politiques et culturelles qui sont préjudiciables, discriminatoires, vestigiales, archaïques, « mythiques » et, surtout, sont reconnues comme telles. En « connaissant » la population indigène dans ces termes, des formes discriminatoires et autoritaires de contrôle politique sont considérées comme appropriées. La population colonisée est alors considérée à la fois comme la cause et l'effet du système, emprisonnée dans le cercle de l'interprétation. Ce qui est visible est la nécessité d'une telle règle, justifiée par ces idéologies moralistes et normatives de l'amélioration reconnues comme la Mission Civilisatrice ou le Fardeau de l'Homme Blanc. Mais ici coexistent dans le même dispositif de pouvoir colonial des systèmes et des sciences modernes de gouvernement, des formes progressistes « occidentales » d'organisation sociale et économique qui offrent la justification manifeste du projet colonial – un argument qui avait en partie impressionné Karl Marx. C'est sur le site de cette coexistence que les stratégies de hiérarchisation et de marginalisation sont employées dans la gestion des sociétés coloniales. Et si ma déduction à partir de Fanon sur la visibilité particulière du pouvoir colonial est justifiée, j'irai jusqu'à dire que c'est une forme de gouvernementalité dans laquelle l'espace « idéologique » fonctionne en collaboration plus ouverte avec des exigences politiques et économiques. La caserne est à proximité de l'église qui se trouve à proximité de l'école ; le cantonnement tient fermement les « lignes civiles ». Cette visibilité des institutions et des dispositifs de pouvoir est possible parce que l'exercice du pouvoir colonial rend leur *relation* obscure, les produit comme fétiches, spectacles d'une prééminence « naturelle »/raciale. Seul le siège du gouvernement est toujours ailleurs – étranger et séparé par cette distance sur laquelle s'appuie la surveillance pour ses stratégies d'objectivation, de normalisation et de discipline.

Le mot de la fin appartient à Fanon, qui parle d'« une volonté [du colonisateur] d'objectiver, d'encapsuler, d'emprisonner, d'enkyster. Des phrases telles que "je les connais", "ils sont comme cela" traduisent cette objectivation maximum réussie. [...] Il y a d'une part une culture à

qui l'on reconnaît des qualités de dynamisme, d'épanouissement, de profondeur. [...] En face [dans les cultures coloniales] on trouve des caractéristiques, des curiosités, des choses, jamais une structure [31] ».

CHAPITRE IV

Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial

« Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un *lui-même* qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage [...]. Il ne s'agit pas de se mettre en accord avec le fond mais, sur un fond bigarré, de se faire bigarrure – exactement comme s'opère la technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine. »

Jacques LACAN [1]

« Il n'est pas de mise de mettre en cause à ce jour la politique consistant à conférer à chaque colonie de l'Empire britannique une représentation imitant la Constitution britannique. Mais si la créature ainsi dotée a parfois oublié sa signification réelle et, en vertu des porte-parole et des appariteurs, de toute la pompe et des cérémonies de la législature impériale, a osé défié la mère patrie, celle-ci doit se féliciter de la folie de conférer de tels privilèges à un état de la société qui n'a pas de prétention terrestre à une position si haute. Un principe fondamental semble avoir été oublié ou négligé dans notre système de politique coloniale – celui de la dépendance coloniale. Donner à une colonie les formes de l'indépendance est une moquerie ; elle ne serait pas une colonie une heure de plus si elle pouvait conserver une position indépendante. »

Sir Edward CUST [2]

Le discours du colonialisme anglais post-Lumières parle souvent une langue plus fourchue que fausse. Si le colonialisme prend le pouvoir au nom de l'histoire, il exerce bien souvent son autorité à travers les figures de la farce. Car l'intention épique de la mission civilisatrice, « humaine et pas totalement humaine, assignée par le doigt du Divin », selon les termes célèbres de Lord Rosebery [3], produit souvent un texte riche des traditions du trompe-l'œil, de l'ironie, du mimétisme et de la répétition. Dans cette comique transformation des nobles idéaux de l'imagination coloniale en ses effets mimétiques littéraires de bas niveau, le mimétisme émerge comme l'une des stratégies les plus élusives et les plus efficaces du pouvoir et du savoir colonial.

Au sein de cette économie conflictuelle du discours colonial qu'Edward Said [4] décrit comme la tension entre la vision synchronique panoptique de la domination – la demande d'identité, de stase – et la contre-pression de la diachronie de l'histoire – le changement, la différence –, le mimétisme représente un compromis *ironique*. Pour reprendre la formulation de Samuel Weber de la vision marginalisante de la castration [5], le mimétisme colonial est le désir d'un Autre réformé, reconnaissable, *comme sujet d'une différence qui est presque le même, mais pas tout à fait*. Ce qui revient à dire que le discours du mimétisme se construit autour d'une *ambivalence* ; pour être efficace, le mimétisme doit sans cesse produire son glissement, son excès, sa différence. L'autorité de ce mode de discours colonial que j'ai appelé mimétisme est donc frappée d'une indétermination : le mimétisme émerge comme la représentation d'une différence qui est elle-même un processus de déni. Le mimétisme est ainsi le signe d'une double articulation ; une stratégie complexe de réforme, de régulation et de discipline, qui « s'approprie » l'Autre au moment où elle visualise le pouvoir. Le mimétisme est aussi toutefois le signe de l'inapproprié, une différence ou une réticence qui maintient la fonction dominante stratégique du pouvoir colonial, intensifie la surveillance et représente une menace immanente pour les savoirs « normalisés » et les pouvoirs disciplinaires.

L'effet du mimétisme sur l'autorité du discours colonial est profond et troublant. Car en « normalisant » l'État ou le sujet colonial, le rêve de la civilisation post-Lumières aliène son propre langage de liberté et produit une autre connaissance de ses normes. On peut par exemple discerner l'ambivalence qui informe cette stratégie dans le Second Traité de Locke qui *se clive* pour révéler les limites de la liberté dans son double usage du mot « esclave » : d'abord simplement, d'un point de vue descriptif, comme le locus d'une forme légitime de propriété, puis comme le trope d'un exercice intolérable, illégitime du pouvoir. Ce qui est articulé dans cette distance entre les deux usages est la différence absolue, imaginée, entre l'État « colonial » de la Caroline et l'État de Nature originel.

C'est de cette zone entre imitation et moquerie, où la mission réformatrice et civilisatrice est menacée par le déplacement du regard de son double disciplinaire, que je tire mes exemples d'imitation coloniale. Ce qu'ils ont en commun est un processus discursif où l'excès de glissement produit par *l'ambivalence* du mimétisme (presque le même, *mais pas tout à fait*) ne « brise » pas simplement le discours, mais se transforme en une incertitude qui fixe le sujet colonial comme une présence « partielle ». Par « partielle », j'entends à la fois « incomplète » et « virtuelle ». C'est comme si l'émergence même du « colonial » dépendait pour sa représentation d'une limitation ou d'une interdiction stratégique *au sein* du discours autoritaire lui-même. Le succès de l'appropriation coloniale dépend d'une prolifération d'objets inappropriés qui assurent son échec stratégique, de sorte que le mimétisme est à la fois ressemblance et menace.

Parmi les textes classiques présentant cet aspect du partiel, on compte les « Observations sur l'état de la société chez les sujets asiatiques de Grande-Bretagne » de Charles Grant (1792) [6], qui n'a été dépassé en influence que par l'*Histoire de l'Inde* de James Mill – une description datant du début du XIX^e^ siècle des mœurs et de la morale des Indiens. Le rêve de Grant, d'un système évangélique d'éducation missionnaire mené sans concession en langue anglaise, était un mélange de croyance en une réforme

politique dans l'esprit de la chrétienté, et de conscience que l'expansion de la loi des sociétés industrielles en Inde exigeait un système de formation du sujet – une réforme des manières, comme le disait Grant – susceptible d'offrir au colonisé « un sentiment d'identité personnelle tel que nous le connaissons ». Pris entre le désir d'une réforme religieuse et la crainte que les Indiens ne se fassent turbulents en réclamant leur liberté, Grant laisse entendre paradoxalement que c'est la diffusion « partielle » du christianisme, et l'influence « partielle » des améliorations morales qui construiront une forme appropriée de subjectivité coloniale. Ce qu'il suggère, c'est un processus de réforme où les doctrines chrétiennes puissent se conjuguer avec des pratiques de division par castes, prévenant ainsi de dangereuses alliances politiques. Par inadvertance, Grant produit un savoir de la chrétienté en tant que forme de contrôle social qui entre en conflit avec les présupposés qui autorisent son discours. En suggérant, finalement, que la « réforme partielle » produira une forme vide de « *l'imitation* des manières anglaises qui les induira [les sujets coloniaux] à demeurer sous notre protection[7] », Grant tourne en dérision son projet moral et viole l'Évidence de la Chrétienté – un dogme missionnaire central – qui interdit de tolérer toute forme de foi païenne.

L'absurde extravagance de la « Minute » de Macaulay (1835) – profondément influencée par les « Observations » de Charles Grant – tourne en dérision l'apprentissage oriental jusqu'au moment où il est placé devant le défi de concevoir un sujet colonial « réformé ». La grande tradition humaniste européenne ne semble alors capable que de se tourner elle-même en dérision. À l'intersection de l'apprentissage européen et du pouvoir colonial, Macaulay ne peut concevoir autre chose qu'« une classe d'interprètes entre nous et les millions de gens que nous gouvernons – une classe de personnes indiennes de sang et de couleur, mais anglaises dans leurs goûts, leurs opinions, leur morale et leur intellect[8] » –, en d'autres termes, un *homo imitans* élevé « par notre École anglaise, comme l'écrivait un missionnaire éducateur en 1819, pour former un corps de traducteurs employés dans les différents

départements de l'Industrie[9] ». La descendance de l'*homo imitans* peut être retracée à travers les écrits de Kipling, Forster, Orwell, Naipaul, et jusqu'à son émergence, plus récemment, dans l'excellent travail de Benedict Anderson sur le nationalisme, sous la forme de l'amer Bipin Chandra Pal[10]. Il est l'effet d'une mimésis coloniale viciée, dans laquelle être anglicisé, c'est *emphatiquement* ne pas être anglais.

La figure du mimétisme est repérable dans ce qu'Anderson décrit comme « l'incompatibilité foncière de l'empire et de la nation[11] ». Elle problématise les signes de priorité raciale et culturelle, de sorte que le « national » n'est plus naturalisable. Ce qui émerge entre mimésis et mimique est une *écriture*, un mode de représentation qui marginalise la monumentalité de l'histoire, tourne fort simplement en dérision sa capacité à être un modèle, cette capacité censée la rendre imitable. Le mimétisme *répète* plutôt qu'il ne *re-présente* et c'est dans cette perspective diminuante qu'émerge la vision européenne déplacée de Sulaco dans le *Nostromo* de Conrad : « [...] la lutte civile sans fin où la folie semble plus dure encore à supporter que son ignominie. [...] l'absence de loi d'une populace de toutes couleurs et de toutes races, sa barbarie, son irrémédiable tyrannie. [...] L'Amérique est ingouvernable[12] ». Ou l'apostasie de Ralph Singh dans *The Mimic Men* (*Les Hommes de paille*) de Naipaul : « Nous faisions semblant d'être réels, d'apprendre, de nous préparer à affronter l'existence, nous les imitateurs du Nouveau Monde, d'un coin inconnu du Nouveau Monde, marqué par tous les indices de la corruption qui touche si vite ce qui est neuf[13]. »

Tant Decoud que Singh et, à leur propre manière, tant Grant que Macaulay, sont les parodistes de l'histoire. Malgré leurs intentions et leurs invocations, ils inscrivent le texte colonial erratiquement, excentriquement à travers un corps politique qui refuse d'être représentatif, dans un récit qui refuse d'être une représentation. Le désir d'émerger comme « authentique » par le biais du mimétisme – par le biais d'un processus d'écriture et de répétition – est l'ironie finale de la représentation partielle.

Ce que j'ai appelé le mimétisme n'est pas l'exercice familier de relations coloniales *dépendantes* à travers l'identification narcissique, de sorte que, comme l'a observé Fanon [14], l'homme noir cesse d'être une personne agissante car seul l'homme blanc peut représenter son estime de soi. Le mimétisme ne dissimule aucune présence, aucune identité derrière son masque : ce n'est pas ce que Césaire appelle la « colonisation-chosification [15] » derrière laquelle se tient l'essence de la *présence africaine*. La *menace* que fait peser le mimétisme est sa double vision qui, en dévoilant l'ambivalence du discours colonial, démolit aussi son autorité. Et cette double vision est un résultat de ce que j'ai décrit comme la représentation/reconnaissance partielle de l'objet colonial. Le colonisé de Grant comme imitateur partiel, le traducteur de Macaulay, le politicien colonial de Naipaul comme acteur de théâtre, Decoud comme metteur en scène de l'*opéra bouffe* du Nouveau Monde, tels sont les objets corrects d'une chaîne colonialiste de versions autorisées de l'altérité. Mais ils sont aussi, comme je l'ai montré, les figures d'un redoublement, les objets-partiels d'une métonymie du désir colonial qui aliène la modalité et la normalité de ces discours dominants où ils émergent comme des sujets coloniaux « inappropriés ». Un désir qui, par la répétition de la *présence partielle* qui est le fondement du mimétisme, articule ces turbulences de la différence culturelle, raciale et historique qui menacent la demande narcissique de l'autorité coloniale. C'est un désir qui inverse « en partie » l'appropriation coloniale en produisant désormais une vision partielle de la présence du colonisateur ; un regard d'altérité, qui partage l'acuité du regard généalogique qui, comme le dit Foucault, libère des éléments marginaux et disperse l'unité de l'homme par laquelle il étend sa souveraineté [16].

Je veux en venir à ce processus où le regard surveillant revient comme le regard déplacé du discipliné, où l'observateur devient l'observé et où la représentation « partielle » réarticule toute la notion *d'identité* et l'aliène de son essence. Mais je veux d'abord faire observer que même une histoire exemplaire comme *The English Utilitarians and India* d'Eric Stokes ne reconnaît le regard anormal de l'altérité que pour finalement le dénier dans une déclaration contradictoire : « Certes, l'Inde n'a *pas* joué de rôle central dans le façonnement des qualités distinctives de la civilisation anglaise. À bien des égards, elle a agi comme une force perturbatrice, un pouvoir magnétique placé à la périphérie, tendant à déformer le développement naturel du caractère britannique [17]. »

Quelle est la nature de la menace dissimulée du regard partiel ? Comment le mimétisme émerge-t-il comme la pulsion scopique et l'objet de la surveillance coloniale ? Comment le désir est-il discipliné, l'autorité déplacée ?

Si nous faisons appel à une figure freudienne pour aborder ces questions de textualité coloniale, cette forme de différence qu'est le mimétisme – *presque le même, mais pas tout à fait* – va s'éclaircir. Lorsqu'il écrit sur la nature partielle du fantasme, prise, *improprement*, entre l'inconscient et le préconscient, rendant problématique, comme le mimétisme, la notion même d'« origines », Freud a ceci à dire :

> Leur provenance reste ce qu'il y a de décisif pour leur destin. On ne peut que les comparer aux métis de races humaines qui, en gros, ressemblent déjà aux Blancs, mais qui trahissent leur ascendance de couleur par tel ou tel trait frappant et, de ce fait, demeurent exclus de la société et ne jouissent d'aucune des prérogatives des Blancs [18].

Presque le même, mais pas blanc : la visibilité du mimétisme est toujours produite sur le lieu de l'interdiction. C'est une forme de discours colonial énoncé *inter dicta* : un discours à la croisée du connu et du permissible et de ce qui, bien que connu, doit rester dissimulé ; un discours énoncé entre les lignes et, à ce titre, à la fois contre les règles et dans les règles. La question de la représentation de la différence est donc toujours aussi un problème d'autorité. Le « désir » d'imitation, ce « trait frappant » de Freud qui révèle si peu mais fait une telle différence, n'est pas simplement cette impossibilité de l'Autre, qui résiste de façon répétée à la signification. Le désir du mimétisme colonial – un désir d'interdiction – peut ne pas avoir

d'objet, mais il a des objectifs stratégiques que j'appellerai la *métonymie de la présence*.

Ces signifiants inappropriés du discours colonial – la différence entre être anglais et être anglicisé ; l'identité entre les stéréotypes qui, par la répétition, deviennent aussi différents ; les identités discriminatoires construites par les normes et les classifications culturelles traditionnelles, les Noirs simiesques, les Asiatiques menteurs – autant de *métonymies* de la présence. Ce sont des stratégies de désir dans le discours qui font de la représentation anormale du colonisé autre chose qu'un processus de « retour du refoulé » que Fanon caractérisait insuffisamment comme une catharsis collective [19]. Ces exemples de métonymie sont les productions non répressives d'une croyance multiple et contradictoire. Ils franchissent les frontières de la culture de l'énonciation à la faveur d'une confusion stratégique des axes métaphoriques et métonymiques de production culturelle de la signification.

Dans le mimétisme, la représentation de l'identité et de la signification est réarticulée le long de l'axe de la métonymie. Comme nous le rappelle Lacan, le mimétisme est comme le camouflage : non une harmonisation ou un refoulement de la différence, mais une forme de ressemblance qui diffère de la présence ou la défend en l'affichant en partie, de façon métonymique. Sa menace, ajouterai-je, vient de la production prodigieuse et stratégique d'« effets d'identité » conflictuels, fantastiques, discriminatoires, dans le jeu d'un pouvoir toujours élusif parce qu'il ne dissimule aucune essence, aucun « soi-même ». Et cette forme de ressemblance est la chose la plus terrifiante à voir, comme en atteste Edward Long dans son *History of Jamaica* (1774). À la fin d'un passage torturé, négrophobe, qui passe anxieusement de la piété à la prévarication et la perversion, le texte affronte finalement sa peur, qui n'est rien d'autre que la répétition de sa ressemblance « partielle » : « [Les nègres] sont représentés par tous les auteurs comme les plus vils de l'espèce humaine, à laquelle ils n'ont guère plus de prétention de ressembler *que ce qui ressort de leurs formes extérieures* [20]. »

À partir d'une telle rencontre coloniale entre la présence

blanche et sa semblance noire émerge la question de l'ambivalence du mimétisme comme problématique de la sujétion coloniale. Car si la scandaleuse théâtralisation du langage par Sade nous rappelle sans cesse que le discours ne peut prétendre à « aucune priorité », le travail d'Edward Said ne nous laissera pas oublier que « la volonté ethnocentrique et erratique de pouvoir d'où peuvent jaillir des textes [21] » est elle-même le théâtre d'une guerre. Le mimétisme comme métonymie de la présence est de fait une telle stratégie erratique, excentrique, d'autorité dans le discours colonial. Le mimétisme ne détruit pas simplement l'autorité narcissique à travers des glissements répétitifs de différence et de désir. C'est le processus de la *fixation* du colonisé comme la forme d'un savoir trans-classificatoire, discriminatoire, au sein d'un discours d'interdiction, qui soulève nécessairement la question de *l'autorisation* des représentations coloniales ; une question d'autorité qui va au-delà du manque de priorité du sujet (castration), jusqu'à une crise historique dans la conceptualité de l'homme colonial en tant qu'*objet* de pouvoir régulateur, en tant que sujet de la représentation raciale, culturelle, nationale.

« Cette culture [...] fixée dans son statut colonial, suggère Fanon, [est] à la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. Elle les définit en fait sans appel [22]. » L'ambivalence du mimétisme (presque, mais pas tout à fait) suggère que la culture coloniale fétichisée est potentiellement et stratégiquement un contre-appel à l'insurrection. Ce que j'ai appelé ses « effets d'identité » est toujours crucialement *clivé*. Sous couvert de camouflage, le mimétisme, comme le fétiche, est un objet-partiel qui réévalue radicalement les savoirs normatifs de la priorité de la race, de l'écriture, de l'histoire. Car le fétiche mime les formes d'autorité au point où il les dés-autorise. De même, le mimétisme réarticule la présence en termes de son « altérité », celle-là même qu'elle dénie. Il y a une différence cruciale entre cette articulation coloniale de l'homme et de ses doubles et ce que Foucault décrit comme « penser l'impensé [23] », ce qui, pour l'Europe du XIX^e siècle, met fin à l'aliénation de l'homme en le réconciliant avec son essence.

Le discours colonial qui articule une altérité *d'interdiction* est précisément « l'autre scène » de ce désir européen du XIXe siècle d'une authentique conscience historique.

L'« impensé » dans lequel est articulé l'homme colonial est ce processus de confusion classificatoire que j'ai décrit comme la métonymie de la chaîne substitutive du discours éthique et culturel. Il en résulte le *clivage* du discours colonial, de sorte que deux attitudes envers la réalité extérieure persistent ; l'un prend la réalité en considération alors que l'autre la dénie, lui substituant un produit de désir qui répète, réarticule la « réalité » comme mimétisme.

C'est ainsi qu'Edward Long peut affirmer tranquillement, appelant à la fois Hume, Eastwick et l'évêque Warburton à son secours, que « si grotesque que puisse paraître cette opinion, je ne pense pas qu'un mari orang-outang serait un déshonneur pour une femelle Hottentot [24] ».

Des articulations aussi contradictoires de la réalité et du désir – que l'on retrouve dans les stéréotypes, les assertions, les blagues, les mythes racistes – ne sont pas saisies dans le cercle douteux du retour du refoulé. Ce sont les effets d'un désaveu qui dénie les différences de l'autre mais produit en lui des formes d'autorité et de croyance multiples qui aliènent les présupposés du discours « civil ». Si, pendant un moment, la ruse du désir est calculable pour des usages disciplinaires, bientôt la répétition de la culpabilité, de la justification, des théories pseudo-scientifiques, de la superstition, des autorités illégitimes et des classifications peut être vue comme un effort désespéré pour « normaliser » *formellement* la turbulence d'un discours de séparation qui viole les affirmations rationnelles, éclairées, de sa modalité d'énonciation. L'ambivalence de l'autorité coloniale passe sans cesse du *mimétisme* – une différence qui n'est presque rien mais pas tout à fait – à la *menace* – une différence qui est presque totale mais pas tout à fait. Et dans cette autre scène du pouvoir colonial où l'histoire tourne à la farce et où la présence se réduit à « une partie », on peut voir les figures jumelles du

narcissisme et de la paranoïa se répéter furieusement, incontrôlables.

Dans le monde ambivalent du « pas complètement/pas blanc », aux marges du désir métropolitain, les *objets fondateurs* du monde occidental deviennent les *objets trouvés* erratiques, excentriques, accidentels du discours colonial – les objets-partiels de la présence. C'est alors que le corps et le livre perdent leurs objets-partiels de présence. C'est alors que le corps et le livre perdent leur autorité représentationnelle. La peau noire se clive sous le regard raciste, déplacé en signes de bestialité, de génitalité, de grotesque, qui révèlent le mythe phobique du corps blanc indifférencié tout entier. Et le plus saint des livres – la Bible – porteur à la fois du signe de la croix et du signe de l'empire se trouve étrangement démembré. En mai 1817, un missionnaire écrivait du Bengale : « Et pourtant, tout le monde est heureux de recevoir une Bible. Et pourquoi ? – parce qu'ils peuvent l'exposer comme une curiosité pour quelques liards ; ou s'en servir comme papier de rebut. On sait fort bien que tel a été le destin courant de ces exemplaires de la Bible [...]. Certains ont été échangés sur les marchés, d'autres jetés chez des marchands de chandelles et utilisés comme papier d'emballage [25]. »

CHAPITRE V

Sournoise civilité

« Eux aussi [les paranoïaques] ne reconnaissent chez les autres rien qui soit indifférent et ils exploitent dans leur "délire de relation" les moindres indices que leur donnent ces autres, ces étrangers. Le sens de leur délire de relation est en effet que de tous les étrangers ils attendent quelque chose qui ressemble à de l'amour ; mais ces autres ne leur montrent rien de tel, ils rient sous cape, s'escriment avec leur canne ou crachent même par terre en passant, et vraiment, on ne fait pas ça quand on porte un intérêt tant soit peu amical à la personne qui est à proximité. On ne le fait que si cette personne vous est totalement indifférente, que si on peut la traiter comme du vent, et le paranoïaque, étant donné la parenté fondamentale de ces notions, "étranger" et "hostile", n'a pas tellement tort de ressentir une telle indifférence, en rapport avec son exigence d'amour, comme de l'hostilité. »

Sigmund FREUD [1]

Si l'esprit de la nation occidentale a été symbolisé dans l'hymne et l'épopée chantés par un « "peuple unanime" [...] assemblé dans l'espace d'une seule et même parole [2] », le signe du gouvernement colonial, lui, est coulé dans un ton mineur, saisi dans l'irrémédiable de *l'écriture*. Qui pourrait mieux illustrer cette hypothèse que cette figure si

représentative du milieu du XIXe siècle, John Stuart Mill, qui partagea sa vie entre la sphère coloniale, en tant que correspondant de la Compagnie des Indes orientales, et le prêche des principes du libéralisme postutilitaire à la nation anglaise ?

« Le gouvernement tout entier de l'Inde s'exerce par l'écriture, attestait Mill devant une commission de la Chambre des lords en 1852. Tous les ordres donnés et tous les actes des cadres supérieurs sont rapportés par écrit [...]. [Il] ne se rédige pas un seul acte en Inde, les diverses raisons à cet état de fait n'apparaissant dans aucun document. Cela me semble une meilleure garantie d'une bonne gouvernance qu'il n'en existe dans quasiment tout autre gouvernement du monde, parce que aucun autre ne dispose d'un système d'archivage aussi complet [3]. »

Le rêve de Mill d'un parfait système d'archivage était garanti par la pratique des réformes utilitaires : l'union des pouvoirs judiciaire et exécutif dans la collecte des impôts, la codification de la loi, le système *ryotwar* de colonisation des terres, complété par un relevé et un enregistrement précis des droits de propriété foncière. Mais nulle part cette foi en un gouvernement d'archives n'était plus problématique que dans la dépendance de son concept central de « discussion publique » au principe fondamental du discours [4] comme garantie d'un bon gouvernement. Quiconque connaît la vision de Mill de la valeur de l'indépendance individuelle ne peut rester aveugle à ce principe passionné du *discours* qui en fait « une conception vivante et une puissante croyance [5] », apprise non par la routine ou par l'écrit mais, selon ses propres termes, articulée à une « "puissance du sentiment vivant" qui se répand des mots prononcés aux choses signifiées et contraint l'esprit à les assimiler et les rendre conformes à la formule [6] ». Tout lecteur des métaphores de Mill sur l'autorité ne peut manquer de voir qu'à ses yeux le signe de la civilité n'est pas tant le consentement de Locke à la Propriété, ni l'assentiment de Hobbes à la Loi, mais le son joyeux de la *vox populi*, engagée comme un individu dans la discussion publique, cette « ferme habitude commune

de corriger sa propre opinion et de la confronter à celle des autres [7] ».

Si l'on saisit que pour lui les frontières de la culture nationale sont ouvertes tant que les voix dissonantes restent individuelles et fermées quand cette culture est menacée par la dissension collective, on ne peut manquer de l'entendre proposer une idéologie nationaliste d'*unissonance* [8], comme la décrit Benedict Anderson, c'est-à-dire une cohésion culturelle contemporaine unissant ses sujets nationaux dans la simultanéité indifférenciée d'un imaginaire « sonore ». Et une fois ce ton nationaliste et autoritaire saisi dans le *discours*, on peut voir dans *l'écriture* comment Mill fait écho au principe d'éloquence de Cicéron, selon lequel « ces individus doivent se placer dans la position mentale de ceux qui pensent autrement qu'eux [9] », ne serait-ce que pour en avoir un usage ambivalent ; à la fois comme principe préservant la liberté de la « sphère publique » individualiste occidentale, et comme stratégie pour policer l'espace colonial diférencié sur le plan culturel et racial : « Là où vous n'avez pas l'avantage que confère un gouvernement représentatif de *discussion* entre des personnes de toutes partialités, préjugés et intérêts, poursuit Mill devant les Lords, vous *ne pouvez* en trouver un parfait substitut ; néanmoins, un certain substitut [tel qu'une archive] est mieux que rien [10]. »

Le moment politique de différence culturelle émerge au sein de la problématique de la gouvernementalité coloniale, éclipsant la transparence entre lisibilité et règle légitime. L'« archive » de Mill incarne désormais la pratique de l'écriture en tant que stratégie de régulation coloniale, et l'adéquation mimétique de la loi et de son application est quelque peu mise en doute.

Savoir que les idées embryonnaires des deux essais de Mill, *De la liberté* et *Le Gouvernement représentatif*, ont été au départ formulées dans un projet de loi sur l'éducation en Inde, rédigé en réponse à la tristement célèbre « Minute » de Macaulay de 1835, c'est saisir – dans cette fine ironie intertextuelle – à la fois les limites de la liberté et les difficultés à établir un mode de discours gouvernemental qui requiert un substitut colonial pour une

« discussion publique » démocratique. Ce processus de substitution est précisément le système d'archivage de Mill : les événements survenus et inscrits en Inde doivent être lus autrement, transformés en lois de gouvernement et en discours d'autorité *dans un autre lieu, dans un autre temps*. Une telle *syntaxe de différance* ne doit pas être simplement reconnue comme un objet théorique, la différance de l'espace d'écriture – le signe sous l'effacement – mais reconnue comme une temporalité et une textualité *coloniales* spécifiques de cet espace entre énonciation et discours. Comme l'a écrit G.D. Bearce, la transaction sur papier destinée à prendre effet de l'autre côté du globe n'était pas, selon Mill, « calculée en soi pour offrir une grande connaissance pratique de la vie [11] ».

Entre le signe occidental et sa signification coloniale émerge une carte de *mélecture* qui embarrasse la justesse de l'archive enregistrée et la certitude qu'elle offre d'une bonne gouvernance. Cette carte ouvre un espace d'interprétation et de mésappropriation qui inscrit une ambivalence aux origines mêmes de l'autorité coloniale, au sein même des documents originaires de l'histoire de l'Angleterre coloniale. « Il est probable qu'en écrivant à 15 000 milles de l'endroit où leurs ordres étaient censés prendre effet », écrit Macaulay dans son essai sur Warren Hastings, les directeurs de la Compagnie des Indes orientales « n'ont jamais perçu la grossière incohérence dont ils se rendaient coupables [...]. Quiconque examine leurs lettres écrites à l'époque y trouvera beaucoup de sentiments justes et humains [...] un code admirable d'éthique politique [...]. Or ces instructions, *une fois interprétées*, signifient tout simplement : "Soyez le père et l'oppresseur du peuple ; soyez justes et injustes, modérés et rapaces" [12] ».

Qualifier ces textes de « dépêches d'hypocrisie [13] », comme le fait Macaulay, c'est moraliser à la fois l'intention de l'écrit et l'objet du gouvernement. Parler de duplicité, c'est manquer à lire la double nature discursive spécifique dont Macaulay affirme qu'elle n'existe qu'entre les lignes ; manquer à voir cette forme de croyance multiple et contradictoire qui émerge comme un effet du discours ambivalent, différé, de la gouvernance coloniale. Un

tel clivage dans l'énonciation ne peut plus être contenu par « l'unisson » du discours civil – bien qu'il doive être parlé par lui – ni écrit dans ce que Walter Benjamin appelle « le temps homogène et vide [14] » du discours nationaliste occidental qui normalise sa propre histoire d'expansion et d'exploitation coloniale en inscrivant l'histoire de l'autre dans une hiérarchie rigide de progrès civil. Ce qui est articulé dans la double nature du discours colonial n'est pas la simple violence d'une nation puissante écrivant l'histoire d'une autre. « Soyez le père et l'oppresseur [...] soyez justes et injustes » est un mode d'énonciation contradictoire qui réinscrit de façon ambivalente, par le biais de relations de pouvoir différentielles, aussi bien le colonisateur que le colonisé. Car il révèle une incertitude agonistique contenue dans l'incompatibilité de l'empire et de la nation ; il met en cause le discours même de la civilité dans lequel le gouvernement représentatif affirme sa liberté et l'Empire son éthique. Ces objets substitutifs de la gouvernance coloniale – qu'il s'agisse de systèmes d'enregistrement ou de « corps intermédiaires » de contrôle politique et administratif – sont des stratégies de surveillance qui ne peuvent maintenir leur autorité civile une fois révélée la supplémentarité coloniale, ou l'excès, de leur discours.

L'archive se trouve confrontée, « entre les lignes », à sa double existence dans la pratique discursive d'un conseil d'administration ou d'un service civil colonial. Il en résulte une étrange ironie de référence. Car si l'impulsion et le discours primaires du gouvernement émanent non de représentants démocratiques d'un *peuple*, mais des membres d'un *service*, ou, comme le décrit Mill, d'un système qui doit être calculé pour former ses agents de gouvernement, alors, en affirmant les *droits naturels* de l'Empire, la proposition de Mill efface implicitement tout ce qui apparaît comme une « seconde nature » dans la civilité occidentale. Elle sépare l'association classique d'un territoire avec un peuple ; de surcroît, elle brise tout présupposé d'un lien *naturel* entre démocratie et discussion. Le discours dix-neuviémiste représentatif de l'individualisme libéral perd à la fois sa puissance de parole et sa politique de choix individuel lorsqu'il est confronté à une aporie. Dans une figure

de répétition émerge le double improbable de la démocratie elle-même : « Gouverner un pays sous la responsabilité du peuple d'un autre [...], c'est du despotisme, écrit Mill. Le seul choix qu'admet ce cas est un choix entre despotismes. [...] Il existe, comme nous l'avons vu, des états de société dans lesquels un vigoureux despotisme est en soi le meilleur mode de gouvernement pour former le peuple à ce qui est spécifiquement désirable pour l'amener à la capacité d'une plus haute civilisation [15]. »

Être le père et l'oppresseur ; juste et injuste ; modéré et rapace ; vigoureux et despotique : ces exemples de croyance contradictoire, doublement inscrits dans le discours différé du discours colonial, soulèvent des questions sur l'espace symbolique de l'autorité coloniale. Quelle est l'image de l'autorité si elle est un supplément de civilité et un double despotique de la démocratie ? Comment s'exerce-t-elle si, comme le suggère Macaulay, elle doit être lue entre les lignes, dans les limites d'interdiction de la civilité elle-même ? Pourquoi le spectre du despotisme du XVIII[e] siècle – ce régime de fixité primordiale, de répétition, d'absence d'histoire et de mort sociale – hante-t-il ces vigoureuses pratiques coloniales dix-neuviémistes de chrétienté musclée et de mission civilisatrice ? Le despotisme, si vigoureux soit-il, peut-il inspirer une colonie d'individus lorsque la lettre redoutée de la loi despotique ne peut qu'instiller l'esprit de servitude ?

Poser ces questions, c'est voir que le sujet du discours colonial – se clivant, se redoublant, se transformant en son contraire, se projetant – est un sujet d'une telle ambivalence affective et d'un tel trouble discursif que le récit de l'histoire anglaise ne peut jamais qu'éluder la question « coloniale ». Privé de sa référence « civile » classique, même le récit historique le plus traditionnel accède au langage du fantasme et du désir. L'imagination colonisante moderne conçoit ses dépendances comme un *territoire*, jamais comme un *peuple*, écrivait Sir Herman Merivale en 1839 dans ses conférences d'Oxford sur la colonisation [16] qui lui valurent d'être nommé au poste de sous-secrétaire d'État aux questions indiennes. L'effet de cette distinction, conclut-il, c'est que les colonies n'incitent guère à un

contrôle désintéressé. Trop souvent, leur gouvernance est chargée d'un sentiment de fierté nationale exprimé dans un plaisir excitant, une sensation imaginaire de pouvoir sur d'immenses possessions qui pourrait susciter une politique cyclopéenne. Si une telle passion doit être politique, je suggère que nous posions la question de l'ambivalence de l'autorité coloniale dans le langage des vicissitudes de la demande narcissique d'objets coloniaux, qui intervient si puissamment dans le fantasme nationaliste de possessions immenses et sans limites.

Ce qui menace l'autorité du commandement colonial, c'est l'ambivalence de son discours – père et oppresseur ou, alternativement, les dirigés et les offensés – qui ne sera pas résolue dans un jeu dialectique de pouvoir. Car ces figures doublement inscrites affrontent deux voies sans être à double face. Le discours occidental impérialiste ne cesse d'effacer l'état civil, tandis que le texte colonial émerge de façon incertaine de son récit de progrès. Entre le discours civil et sa signification coloniale – chaque axe exhibant un problème de reconnaissance et de répétition –, le signifiant d'autorité va et vient en quête d'une stratégie de surveillance, de sujétion et d'inscription. Ici, il ne peut y avoir aucune dialectique du maître et de l'esclave, car là où le discours est à ce point disséminé, peut-on jamais passer du trauma à la transcendance ? De l'aliénation à l'autorité ? Le colonisateur comme le colonisé se trouvent dans un processus de méconnaissance où chaque point d'identification est toujours une répétition partielle et double de *l'altérité* du soi – démocrate et despote, individu *et* serviteur, indigène et enfant.

C'est autour du « et » – cette conjonction d'infinie répétition – que l'ambivalence de l'autorité civile circule comme un signifiant « colonial » qui est *moins que un et double* [17]. La position d'autorité est aliénée au point de l'énonciation civile – moins que la liberté, dans le cas de Mill – et se redouble au point du discours colonial – juste et injuste, ou le redoublement de la démocratie comme un vigoureux despotisme. Telle est la stratégie déviante de l'idée de Montesquieu du despotisme qui a modelé autoritairement l'image dix-huitiémiste et dix-neuviémiste de l'Inde des

Moghols et des Brahmanes. Pour Montesquieu, c'est dans la différence entre monarchie et monarchie absolue (soit la souveraineté sans honneur) que le despotisme émerge comme une textualisation du Turc pour affronter Versailles et la Cour avec son double étrange et horrifiant [18]. L'*Histoire de l'Hindoustan* d'Alexander Dow (1768), les « Observations » de Sir Charles Grant (1794), la monumentale *Histoire de l'Inde* de James Mill (1816), la « Minute sur l'éducation indienne » de Macaulay (1835), l'autoritaire *Inde et missions indiennes* de Duff (1839) : dans tous ces ouvrages, le clivage stratégique du discours colonial – moins que un et double – est contenu en s'adressant à l'autre comme à un despote. Car malgré ses connotations de mort, de répétition et de servitude, la configuration despotique est un système unicausal qui relie toutes les différences et tous les discours au corps absolu, indivisé, sans limites du despote. C'est cette image de l'Inde en tant que fixité primordiale – en tant qu'autre narcissique inversé – qui satisfait la prophétie s'auto-accomplissant du progrès occidental et apaise pour un moment le signifiant supplémentaire du discours colonial.

Mais qu'en est-il de l'autre scène « indigène » de l'intervention colonialiste où, selon Macaulay, l'ambivalence de l'autorité – modérée et rapace – est requise comme une stratégie de surveillance et d'exploitation ? Si l'idée du despotisme homogénéise le passé de l'Inde, le présent colonialiste exige une stratégie de calcul vis-à-vis de ses sujets indigènes. Cette nécessité s'exprime dans une vigoureuse *demande de récit*, incarnée par les idéologies utilitaires ou évolutionnaires de la raison et du progrès ; une demande qui est néanmoins, selon les termes de Derrida, une question de police : « une insistance inquisitoriale, un ordre, une pétition. [...] Demander le récit d'un autre, lui extorquer comme un secret sans secret, quelque chose qu'ils appellent la vérité sur ce qui s'est passé, "Dites-nous exactement ce qui s'est passé" [19] ».

La voix narrative articule la demande narcissique, colonialiste d'un discours direct, que l'Autre autorise le soi, reconnaisse sa priorité, remplisse ses bords, remplisse et en fait répète ses références et apaise son regard fracturé.

Tiré du journal du missionnaire C.T.E. Rhenius, 1818 :

Rhenius : Que voulez-vous ?
Pèlerin indien : Tout ce que vous donnez, je le prends.
R. : Que voulez-vous, alors ?
P.I. : J'ai déjà assez de tout.
R. : Connaissez-vous Dieu ?
P.I. : Je sais qu'il est en moi. Lorsque vous mettez du riz dans un mortier et que vous le broyez avec un pilon, le riz devient propre. Ainsi Dieu est connu de moi. [Les comparaisons des Païens sont souvent incompréhensibles pour un Européen...]
P.I. : Mais dites-moi sous quelle forme vous aimez à le voir ?
R. : Sous la forme du Tout-Puissant, de l'Omniscient, de l'Omniprésent, de l'Éternel, de l'Inchangeable, du Divin, du Juste, de la Vérité, de la Sagesse et de l'Amour.
P.I. : Je vais vous le montrer : mais d'abord, vous devez apprendre ce que j'ai appris – alors vous verrez Dieu [20].

Et ceci, issu d'un sermon de l'archidiacre Potts en 1818 :

Si vous les poussez dans leurs conceptions grossièrement erronées de la nature et de la volonté de Dieu, ou dans les monstrueuses folies de leur théologie fabuleuse, ils s'en tireront avec une sournoise civilité ou peut-être quelque insouciant proverbe. On peut vous dire que « le ciel est un lieu très vaste, qui a mille portes » ; et que leur religion est l'une de celles par où ils espèrent y entrer. Ainsi, à côté de leurs persuasions fixes, ils ont leurs idées sceptiques. Par de telles évasions, ils peuvent écarter tout examen des mérites de leur affaire ; et encourager les hommes à penser que la plus vile superstition peut servir un but salutaire, et être accepté à la vue de Dieu aussi bien que la vérité et la justesse [21].

Dans le refus indigène de satisfaire la demande de récit du colonisateur, nous entendons l'écho des étrangers de Freud moulineurs de canne sur lesquels j'ai ouvert ce chapitre. La résistance des indigènes représente une frustration de cette stratégie de surveillance du XIX^e^ siècle, la *confession*, qui cherche à dominer l'individu « calculable » en posant la vérité que le sujet *a* mais ne *connaît* pas. L'indigène incalculable constitue un problème pour la représentation civile dans les discours de la littérature et

de la légalité. Cette incertitude a marqué de son empreinte Nathanaël Halhed, dont le *Code of Gentoo Laws* (1776) fut la codification colonialiste canonique de la loi « indigène » indienne, mais il n'a pu lire cette résistance au calcul et au témoignage que comme une « folie » indigène ou une « frénésie temporaire [...] quelque chose comme la folie si inimitablement décrite chez le héros de Cervantès[22] ». Les réponses indigènes affichent le glissement continu entre inscription civile et discours colonial. L'incertitude que génère cette résistance modifie la demande narrative elle-même. Ce qui était parlé au sein des ordres de civilité accède désormais au signifiant colonial. La question n'est plus celle de Derrida : « Dites-nous exactement ce qui s'est passé. » Du point de vue du colonisateur, fasciné par la possession sans limite et dépeuplée, le problème de la vérité devient la troublante question politique et psychique des limites et du territoire : « Dites-nous pourquoi vous, les indigènes, vous êtes ici. » Étymologiquement déstabilisé, le mot « territoire » dérive de *terra* et de *terrere* (« effrayer »), d'où le *territorium*, « un endroit qui inspire de la crainte aux gens[23] ». La demande colonialiste de récit porte en elle sa menaçante inversion : « Dites-nous pourquoi vous êtes ici. » C'est cet écho qui révèle que *l'autre* face de l'autorité narcissique peut être la paranoïa du pouvoir ; un désir d'« autorisation » face à un processus de différenciation culturelle qui rend problématique de fixer les objets indigènes du pouvoir colonial comme les « autres » moralisés de la vérité.

Le refus indigène d'unifier le discours autoritaire et colonialiste dans les termes d'un engagement civil donne au sujet de l'autorité coloniale – père *et* oppresseur – un autre tour. Ce « et » ambivalent, toujours à la fois moins que *un* et double, marque les temps et les espaces entre le discours civil et l'articulation coloniale. La demande autoritaire ne peut maintenant être justifiée que si elle est contenue dans le langage de la paranoïa. Le refus de rendre et de restaurer l'image de l'autorité aux yeux du pouvoir doit être réinscrit comme une agression implacable, venant assertivement du dehors : « Il me hait. » Une telle justification suit la conjugaison familière de la paranoïa et de la persécution. Le

souhait frustré du « je veux qu'il m'aime » se tourne en son opposé : « Je le hais » ; et donc, à travers la projection et l'exclusion de la première personne : « Il me hait[24]. »

La projection n'est jamais une prophétie autoréalisatrice ; jamais un simple fantasme de « bouc émissaire ». L'agressivité de l'autre du dehors, qui justifie le sujet de l'autorité, fait de ce sujet même un poste frontière d'occupation conjointe, comme l'a écrit le psychanalyste Robert Waelder[25]. La projection peut pousser l'indigène à s'adresser au maître, mais elle ne peut jamais produire ces effets d'« amour » ou de « vérité » qui centreraient la demande de confession. Si, par le biais de la projection, l'indigène est partiellement aligné ou réformé dans le discours, la haine fixée qui refuse de circuler ou de se reconjuguer produit le fantasme répété de l'indigène comme entre-deux de la légalité et de l'illégalité, mettant en péril les bornes de la vérité elle-même.

L'indigène procédurier et menteur est devenu un objet central de la régulation coloniale du XIX^e^ siècle. Chaque hiver, un magistrat indien était envoyé aux Caraïbes pour juger les incalculables coolies liés par contrat. Que le processus d'intervention coloniale, son institutionalisation et sa normalisation, puisse lui-même être un *Entstellung*, un *déplacement*, telle est la réalité symbolique qui doit être déniée. C'est cette ambivalence qui, dans la paranoïa, résulte en un jeu entre éternelle vigilance et aveuglement, et rend étrangère l'image de l'autorité dans sa stratégie de justification. Car, exclue en tant que sujet à la première personne et adressée par une agressivité précédente à elle-même, la figure de l'autorité doit toujours être ajournée ; après et hors de l'événement si elle veut être vertueuse, et pourtant maîtresse de la situation si elle veut être victorieuse : « Les Anglais en Inde font partie d'une civilisation belligérante [...] ils sont les représentants de la paix poussée par la force. Aucun pays au monde n'est plus ordonné, plus silencieux et plus calme que l'Inde britannique, mais, si la vigueur du gouvernement devait jamais se relâcher, s'il venait à perdre l'unité essentielle de son objectif [...] le chaos reviendrait comme une inondation[26]. »

Des hallucinations sur « la fin du monde » – comme en confessait à Freud le juge Schreber – sont les tropes courants de la paranoïa, et c'est en gardant ce point à l'esprit que nous devrions relire la fameuse formulation apocalyptique de Fitzjames Stephen que j'ai citée plus haut. Dans l'oscillation entre apocalypse et chaos, nous voyons l'émergence d'une angoisse associée à la vision narcissique et à son espace à deux dimensions. C'est une angoisse qui n'aura pas de fin parce que le tiers espace vide, l'autre espace de la représentation symbolique, à la fois obstacle à et porteur de différence, est fermé à la position paranoïaque du pouvoir. Dans le discours colonial, cet espace de l'autre est toujours occupé par une idée fixe : despote, païen, barbare, chaos, violence. Si ces symboles sont toujours les mêmes, leur répétition ambivalente en fait les signes d'une crise d'autorité beaucoup plus profonde qui émerge dans l'écriture sans loi du sens colonial. Là, les langues hybrides de l'espace colonial font que même la répétition du *nom* de Dieu devient étrange : « Chaque terme indigène que peut employer le missionnaire chrétien pour communiquer la vérité divine est déjà approprié au symbole choisi d'une mortelle erreur contraire, écrit en tremblant Alexander Duff, le plus célébré des missionnaires indiens du XIX^e^ siècle. Vous variez votre langage et dites [aux indigènes qu'] il doit y avoir une *seconde naissance*. Or il se trouve que ce terme, comme toute phraséologie similaire, est déjà pris. La communication des *Gayatri*, ou des vers les plus sacrés des Védas [...], constitue religieusement et métaphoriquement la seconde naissance des indigènes [...]. Le langage que vous cherchez à améliorer risque de dire en substance que tous doivent devenir de parfaits Brahmanes afin de pouvoir contempler Dieu [27]. »

CHAPITRE VI

Des signes pris pour des merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817

> « Une remarquable particularité est qu'ils [les Anglais] écrivent toujours le pronom personnel *I* [je] avec une majuscule. Ne pouvons-nous voir dans ce Grand *I* la preuve involontaire de l'importance que se donne un Anglais ? »
>
> Robert SOUTHEY [1]

Il y a une scène dans les écrits culturels du colonialisme anglais qui se répète avec une telle insistance à partir du début du XIX^e^ siècle – et, à travers cette répétition, *inaugure* de façon si triomphale une littérature impériale – que je n'ai plus qu'à la répéter ici une fois encore. C'est le scénario, joué dans les immensités sauvages et muettes de l'Inde, de l'Afrique et des Caraïbes coloniales, de la découverte soudaine et fortuite du livre anglais. Comme tous les mythes de l'origine, elle reste mémorable pour l'équilibre qu'elle établit entre épiphanie et énonciation. La découverte du livre est à la fois un moment d'originalité et d'autorité. C'est également un processus de déplacement qui rend paradoxalement la présence du livre merveilleuse dans la mesure où il est répété, traduit, mal lu, déplacé. C'est par l'emblème du livre anglais – « des signes pris pour des merveilles » – comme insigne d'autorité coloniale et

signifiant de désir et de discipline coloniaux que je veux ouvrir ce chapitre.

Dans la première semaine de mai 1817, Anund Messeh, l'un des premiers catéchistes indiens, se transporta en toute hâte et dans une grande agitation de sa mission de Meerut à un bouquet d'arbres situé non loin de Delhi.

> Il trouva environ cinq cents personnes, hommes, femmes et enfants, assis à l'ombre des arbres et plongés, comme on le lui avait rapporté, dans la lecture et la conversation. Il s'approcha d'un homme d'apparence âgée qu'il accosta, et la conversation suivante s'engagea.
>
> « Excusez-moi, qui sont tous ces gens ? Et d'où viennent-ils ?
>
> – Nous sommes de pauvres et d'humbles gens, et nous lisons et aimons ce livre.
>
> – Qu'est-ce que ce livre ?
>
> – Le livre de Dieu !
>
> – Laissez-moi le regarder, je vous en prie. »
>
> Anund, en ouvrant le livre, s'aperçut que c'étaient les Évangiles de notre Seigneur, traduits dans la langue hindoustani, dont l'assemblée semblait posséder de nombreux exemplaires : certains étaient IMPRIMÉS, d'autres ÉCRITS à la main d'après les livres imprimés. Anund désigna le nom de Jésus et demanda :
>
> « Qui est-ce ?
>
> – C'est Dieu ! Il nous a donné ce livre.
>
> – Où l'avez-vous eu ?
>
> – Un Ange venu du ciel nous l'a donné à la foire de Hurdwar.
>
> – Un ange ?
>
> – Oui, pour nous il était l'Ange de Dieu : mais c'était un homme, un Pundit éduqué. » (Il ne fait pas de doute que ces Évangiles traduits devaient être les livres distribués par la Mission cinq ou six années auparavant à Hurdwar.) « Les exemplaires écrits, nous les copions nous-mêmes, n'ayant pas d'autre moyen d'obtenir davantage de ce verbe divin.
>
> – Ces livres, dit Anund, enseignent la religion des Sahibs européens. C'est LEUR livre ; et ils l'ont imprimé dans notre langue, pour notre usage.
>
> – Ah non, répliqua l'étranger, cela ne peut être, car ils mangent de la viande.

> – Jésus-Christ, dit Anund, enseigne que cela ne signifie rien ce qu'un homme mange ou boit. MANGER n'est rien aux yeux de Dieu. *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche d'un homme qui peut le souiller, mais ce qui sort de sa bouche ; voilà qui peut souiller un homme ;* car les choses viles viennent du cœur. *C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les fornications, les vols ; et telles sont les choses qui nous souillent.*
>
> – Cela est vrai ; mais comment peut-il être un Livre européen, quand nous croyons que c'est un don que Dieu nous a fait ? Il nous l'a envoyé à Hurdwar.
>
> – Dieu l'a donné voici longtemps aux Sahibs, et ILS nous l'ont envoyé. » [...]
>
> L'ignorance et la simplicité de nombre d'entre eux sont très frappantes, n'ayant jamais auparavant entendu parler d'un livre imprimé ; et son apparence même était pour eux miraculeuse. Une grande agitation suivit ces nouvelles informations, et tous s'accordèrent à reconnaître la supériorité des doctrines de ce Livre saint sur tout ce qu'ils avaient entendu ou appris jusque-là. Une indifférence aux distinctions de Caste se manifesta bientôt ; et l'ingérence et la tyrannique autorité des Brahmanes n'en parurent que plus grossières et indignes. Pour finir, il fut décidé qu'ils se sépareraient du reste de leurs Frères hindous ; et, pour établir leur propre parti, qu'ils en choisiraient quatre ou cinq qui étaient les meilleurs lecteurs pour enseigner au public ce Livre nouvellement acquis. [...] Anund leur demanda :
>
> « Pourquoi êtes-vous tous vêtus de blanc ?
>
> – Les hommes de Dieu doivent porter des vêtements blancs, fut la réponse, comme le signe qu'ils sont propres et lavés de leurs péchés.
>
> – Vous devriez être BAPTISÉS, fit observer Anund, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Venez à Meerut : il y a là un Père chrétien ; et il vous montrera ce que vous avez à faire. »
>
> Ils répondirent : « À présent, nous devons rentrer chez nous pour les moissons ; mais comme nous avons résolu de nous rencontrer une fois l'an, peut-être l'an prochain pourrons-nous aller à Meerut. » [...] Je leur expliquai la nature du Sacrement et du Baptême ; en réponse à cela, ils dirent : « Nous voulons être baptisés, mais nous ne prendrons jamais le Sacrement. Nous sommes prêts à nous conformer à toutes les autres coutumes des Chrétiens, mais pas au Sacrement, parce que les Européens mangent de la viande de vache, et

cela ne nous conviendra jamais. » À cela, je répondis : « Ce VERBE est celui de Dieu, non des hommes ; et quand IL vous ouvrira vos cœurs à son entendement, alors vous le comprendrez CORRECTEMENT. » Ils répondirent : « Si tout notre pays reçoit ce Sacrement, alors nous le recevrons. » Je fis alors observer : « Le temps vient, où tous les pays recevront son VERBE ! » Ils répondirent : « C'est vrai [2] ! »

Presque un siècle plus tard, en 1902, le Marlow de Joseph Conrad, voyageant au Congo dans la nuit des premiers âges, sans un signe et sans souvenirs, coupé de la compréhension de son environnement, désespérément en quête d'une croyance délibérée, tombe sur *Recherches sur quelques Problèmes de Navigation*, d'un dénommé Towson (ou Towser).

Pas très captivant, le bouquin, mais du premier coup d'œil on y reconnaissait une telle honnêteté d'intention, un si loyal souci d'exercer proprement son métier, qu'ils faisaient resplendir ces humbles pages, méditées il y a si longtemps, d'une lumière qui n'était pas simplement professionnelle. [...] Je vous assure qu'en interrompant ma lecture, ce fut comme si je m'arrachais à l'asile d'une vieille et solide amitié [...]

« Ce doit doit être ce misérable traitant, cet intrus... ! s'écria le directeur en se retournant d'un air malveillant vers l'endroit que nous venions de quitter.

– Ce doit être un Anglais... », fis-je [3].

Un demi-siècle plus tard, un jeune homme de Trinidad découvre ce même volume de Towson dans ce même passage de Conrad et en tire une vision de la littérature et une leçon d'histoire. « La scène, écrit V.S. Naipaul, répondait à la panique politique que je commençais à ressentir. Être un colonial, c'était connaître une sorte de sécurité ; c'était habiter un monde fixe. Et je suppose que dans mon imagination, je m'étais vu venant en Angleterre comme vers une région purement littéraire, où, libre des entraves des accidents de l'histoire ou du passé, je pourrais m'offrir une carrière romantique en tant qu'écrivain. Mais dans le nouveau monde, je sentais ce sol se dérober sous moi. [...] Conrad [...] avait été partout avant moi. Non un homme avec une

cause, mais un homme offrant [...] une vision des sociétés à demi finies du monde [...] où toujours "quelque chose d'inhérent aux nécessités de l'action réussie [...] portait avec soi la dégradation morale de l'idée". Lugubre mais profondément senti : une sorte de vérité et une demi-consolation [4]. »

Écrits comme ils le sont au nom du père et de l'auteur, ces textes de la mission civilisatrice suggèrent immédiatement le triomphe du moment colonial dans les débuts de l'évangélisme anglais et dans la littérature anglaise moderne. La découverte du livre pose le signe de la représentation appropriée : la parole de Dieu, la vérité, l'art créent les conditions d'un commencement, d'une pratique de l'histoire et du récit. Mais l'institution du Verbe dans les régions sauvages est aussi un *Entstellung*, un processus de déplacement, de distorsion, de dislocation, de répétition [5] – la lumière aveuglante de la littérature n'éclaire que des zones d'ombre. Pourtant, l'idée du livre anglais est présentée comme universellement adéquate : en tant qu'« écriture métaphorique de l'Occident », elle communique « la vision immédiate de la chose, libérée du discours qui l'accompagnait, voire l'encombrait [6] ».

Un peu avant la découverte du livre, Marlow interroge la transformation étrange, inappropriée, « coloniale » d'un bout de tissu en un signe textuel incertain, peut-être un fétiche : « Pourquoi ? Et d'où le tenait-il ? Était-ce un insigne, un ornement, un fétiche, une façon d'acte propitiatoire ? Y avait-il là une intention quelconque ? Il avait l'air saisissant sur ce cou noir, ce bout de cordon blanc venu de par-delà les mers [7]. »

Ces questions de l'acte historique d'énonciation, porteur d'une intention politique, se perdent quelques pages plus loin dans le mythe des origines et de la découverte. La vision immédiate du livre figure ces corrélats du signe occidental – empirisme, idéalisme, mimétisme, monoculturalisme (pour reprendre le terme d'Edward Said) – qui soutiennent une tradition d'autorité « culturelle » anglaise. Ils créent un récit révisionniste qui nourrit la discipline de l'histoire du Commonwealth et de son épigone, la littérature du Commonwealth. Le moment conflictuel de

l'intervention coloniale se transforme en ce discours constitutif d'exemple et d'imitation que Nietzsche décrit comme l'histoire monumentale tant appréciée « des égoïstes doués et des fripouilles visionnaires [8] ». Car malgré l'aspect accidentel de la découverte, la répétition de l'émergence du livre représente des moments importants dans la transformation historique et la transfiguration discursive du texte et du contexte colonial.

La réplique d'Anund Messeh aux indigènes qui refusent le sacrement – « Le temps est proche, où tous les pays recevront ce VERBE » (c'est moi qui souligne) – est à la fois ferme et fort à propos en 1817. Car elle représente une modification de la pratique éducationnelle « orientaliste » d'un Warren Hastings par exemple, et l'ambition beaucoup plus interventionniste et « interpellative » d'un Charles Grant pour une Inde anglaise culturellement et linguistiquement homogène. Ce fut avec l'élection de Grant à la direction de la Compagnie des Indes orientales en 1794 et au Parlement en 1802, et suite à son énergique embrassement des idéaux évangéliques de la secte de Clapham, que la Compagnie réintroduisit une « clause pieuse » dans sa charte de 1813. En 1817, la Société de l'Église missionnaire dirigeait 61 écoles, et en 1818 elle commissionnait le Plan Burdwan, vaste plan d'éducation pour l'enseignement en langue anglaise. L'objectif du plan anticipe, presque mot à mot, la tristement célèbre « Minute on Education » de Thomas Macaulay en 1835 : « constituer un corps de travailleurs bien instruits, compétents dans leur matière pour œuvrer en tant que Professeurs, Traducteurs et Compilateurs de travaux utiles à la masse du peuple [9] ». La répétition mécanique d'Anund Messeh du chapitre et des vers, sa technique sans art de la traduction, participent de l'une des plus astucieuses technologies de pouvoir colonial. Le même mois où Anund Messeh découvrait les effets miraculeux du livre près de Delhi (mai 1817), un correspondant de la Société de l'Église missionnaire écrivait à Londres pour décrire la méthode d'éducation anglaise adoptée par la mission du Père John à Tranquebar : « La meilleure méthode pour leur enseigner la langue anglaise serait de leur donner des phrases avec leur traduction pour qu'ils les retiennent par cœur. Ces phrases pourraient être arrangées de telle sorte qu'on leur apprenne tous les sentiments que l'instructeur choisira. En bref, ils deviendraient attachés à la Mission ; et bien que mis d'abord à l'école pour de seules raisons terrestres, si certains d'entre eux venaient à se convertir, accoutumés qu'ils sont au langage, aux manières et au climat du pays, ils pourraient bientôt être fort utilement préparés pour la cause de la religion [...]. Il serait ainsi possible de faire des païens eux-mêmes les instruments de l'abaissement de leur propre religion, et de l'érection sur ses ruines des critères de la Croix [10]. »

La suggestion finale de Marlow (« Ce doit être un Anglais ») reconnaît au cœur des ténèbres, dans le malaise *fin de siècle* de Conrad, la dette particulière que Marlow et Conrad doivent aux idéaux de la « liberté » anglaise et à sa culture libérale-conservatrice [11]. Pris comme il se trouve entre la folie de l'Afrique « préhistorique » et le désir inconscient de répéter l'intervention traumatique du colonialisme moderne dans le cercle étroit d'une histoire de marin, le manuel de Towson offre à Marlow une unicité d'intention. C'est le livre de travail qui transforme le délire en un discours civil. Car l'éthique du travail, comme Conrad devait l'illustrer dans « Tradition » (1918), offre un sens de la bonne conduite et de l'honneur qui ne peut s'acquérir que par l'acceptation de ces normes « coutumières » qui sont les signes des communautés « civiles » culturellement cohésives [12]. Ces objectifs de la mission civilisatrice, incarnés dans l'« idée » de l'impérialisme britannique et mis en œuvre dans les secteurs inscrits en rouge sur la carte, parlent avec une autorité anglaise particulière tirée de la *pratique coutumière* d'où la loi commune et la langue nationale anglaise tirent leur efficacité et leur attrait [13]. C'est l'idéal du discours civil anglais qui permet à Conrad d'entretenir les ambivalences idéologiques qui parsèment ses récits. C'est sous l'œil attentif de celui-ci qu'il laisse le texte lourdement chargé de l'impérialisme de la fin du XIXe siècle imploser dans les pratiques du début du modernisme. Les effets dévastateurs d'une telle rencontre ne sont pas seulement contenus dans un récit (non)

commun ; ils sont dissimulés dans la propriété d'un « mensonge » civil raconté à la Fiancée (la complicité du coutumier ?) : « L'horreur ! L'horreur ! » ne doit pas être répétée dans les salons européens.

Naipaul transporte et traduit Conrad d'Afrique aux Caraïbes pour transformer le désespoir de l'histoire postcoloniale en un appel à l'autonomie de l'art. Plus furieusement croit-il que « la sagesse du cœur n'a rien à voir avec la constitution ou la démolition de théories », plus il se convainc de la nature immédiate du livre occidental : « les mots qu'il prononce ont la valeur d'actes d'intégrité [14] ». Les valeurs que génère une telle perspective pour son propre travail, et pour le monde autrefois colonisé qu'il choisit de représenter et d'évaluer, sont visibles dans le hideux panorama que laissent entrevoir certains de ses titres : *La Perte de l'El Dorado*, *Les Hommes de paille*, *Un domaine de ténèbres*, *Une civilisation blessée*, *Le Baraquement surpeuplé*.

La découverte du livre anglais établit à la fois une mesure de mimésis et un mode d'autorité et d'ordre civils. Si ces scènes, telles que je les ai narrées, suggèrent le triomphe de l'écriture du pouvoir colonial, il faut bien concéder que la lettre rusée de la loi inscrit un texte d'autorité bien plus ambivalent. Car c'est entre l'édit d'Anglicité et l'assaut des sombres espaces sauvages de la terre, à travers un acte de répétition, que le texte colonial émerge de façon incertaine. Anund Messeh dénie les questions dérangeantes des indigènes en revenant répéter l'« autorité » désormais contestable des diktats évangéliques. Marlow se détourne de la jungle africaine pour reconnaître, rétrospectivement, la qualité spécifiquement « anglaise » de la découverte du livre. Naipaul tourne le dos au monde colonial hybride à demi fini pour étendre son regard sur le domaine universel de la littérature anglaise. Ce à quoi nous assistons n'est ni un rêve innocent et paisible de l'Angleterre, ni une « révision secondaire » du cauchemar de l'Inde, de l'Afrique, des Caraïbes. Ce qui est « anglais » dans ces discours du pouvoir colonial ne peut être représenté comme une présence dans sa plénitude ; il est déterminé par son aspect tardif. En tant que signifiant

de l'autorité, le livre anglais acquiert sa signification *après* que le scénario traumatique de la différence coloniale, culturelle ou raciale a renvoyé l'œil du pouvoir à une image ou une identité antécédente, archaïque. Mais, paradoxalement, une telle image ne peut être ni « originale » – en vertu de l'acte de répétition qui la construit –, ni « identique » – en vertu de la différence qui la définit.

En conséquence, la présence coloniale est toujours ambivalente, clivée entre son apparence comme origine et autorité, et son articulation comme répétition et différence. C'est une disjonction produite au sein de l'acte d'énonciation comme une articulation spécifiquement coloniale de ces deux sites disproportionnés du discours et du pouvoir colonial : la scène coloniale en tant qu'invention de l'historicité, de la maîtrise, de la mimésis ou comme « l'autre scène » de l'*Entstellung*, du déplacement, du fantasme, de la défense psychique, d'une textualité « ouverte ». Cet affichage de différence produit un mode d'autorité agonistique (plutôt qu'antagonique). Ses effets discriminatoires sont visibles dans ces sujets clivés du stéréotype raciste – le Nègre simiesque, l'Asiatique efféminé – qui fixent de façon ambivalente l'identité comme le fantasme de la différence [15]. Reconnaître la *différance* de la présence coloniale, c'est réaliser que le texte colonial occupe cet espace de double inscription, consacré – non, creusé – par Jacques Derrida : « Quand une écriture marque et redouble la marque d'un trait indécidable. Cette double marque se soustrait à la pertinence ou à l'autorité de la vérité : sans la renverser mais en l'inscrivant dans son jeu comme une pièce ou une fonction. Ce déplacement n'a pas lieu, n'a pas eu une fois, comme un *événement*. [...] Il n'a pas de lieu simple. Il n'a pas lieu *dans* une écriture. Cette dis-location (est ce qui s') écrit [16]. »

Comment la question de l'autorité, du pouvoir et de la présence anglaise peut-elle être posée dans les interstices d'une double inscription ? Je n'ai aucun désir de remplacer un mythe idéaliste – le livre anglais métaphorique – par un mythe historiciste – le projet colonial de la civilité anglaise. Une lecture aussi réductrice dénierait l'évidence, à savoir que la représentation de l'autorité coloniale

dépend moins d'un symbole universel d'identité anglaise que de sa productivité en tant que signe de différence. Pourtant, dans mon usage de l'« anglais », il y a une transparence de référence qui enregistre une certaine présence évidente : la Bible traduite en hindi, propagée par des catéchistes hollandais ou indigènes, est encore le livre anglais ; un émigré polonais, profondément influencé par Gustave Flaubert, écrivant sur l'Afrique, produit un classique anglais. Qu'y a-t-il là sur un processus de visibilité et de reconnaissance tel qu'il ne manque jamais à être une reconnaissance autoritaire sans cesser d'être « l'espacement entre le désir et l'accomplissement, entre la perpétuation et son souvenir. [...] [Un] milieu de l'*entre* [qui] n'a rien à voir avec un centre [17] » ?

Cette question exige de partir des objectifs de Derrida dans « La double séance » ; se départir des vicissitudes de l'interprétation dans l'acte mimétique de lire pour passer à la question des effets de pouvoir, de l'inscription des stratégies d'individualisation et de domination dans ces « pratiques divisantes » qui construisent l'espace colonial – un départ de Derrida qui est aussi un retour à ces passages de son essai où il reconnaît la problématique de la « présence » comme une certaine qualité de transparence discursive qu'il décrit comme « la production de *purs* effets de réalité », ou « l'effet du contenu », ou comme la relation problématique entre « le médium de l'écriture et la détermination de chaque unité textuelle ». Dans les riches stratagèmes par lesquels il montre la « fausse apparence du présent », Derrida manque à déchiffrer le système spécifique et déterminé du *discours* (non du référent) signifié par l'« effet de contenu [18] ». C'est précisément une telle stratégie de discours – la *présence immédiate* de l'anglais – qui engage les questions d'autorité que je veux soulever. Quand les métaphores oculaires de la présence se réfèrent au processus qui fixent le contenu comme un « effet du présent », nous rencontrons non pas la plénitude mais le regard structuré du pouvoir dont l'objectif est l'autorité, dont les « sujets » sont historiques.

L'effet de réalité construit un mode de discours où une complémentarité de significations produit le moment de

transparence discursive. C'est le moment où, « sous la fausse apparence du présent », le sémantique semble prévaloir sur le syntaxique, le signifié sur le signifiant. Mais contrairement à l'orthodoxie courante de l'avant-garde, le transparent n'est ni le simple triomphe de la capture « imaginaire » du sujet dans le récit réaliste, ni l'ultime interpellation de l'individu par l'idéologie. Il n'est pas une proposition que vous ne pouvez positivement pas refuser. Il est mieux décrit, à mon sens, comme une forme de *disposition* de ces signes discursifs de la présence/présent au sein des stratégies qui articulent la gamme de significations de « disposer à disposition ».

La transparence est l'action de distribution et d'arrangement d'espaces, de positions, de savoirs différentiels, relatifs à un sens de l'ordre discriminatoire, non inhérent. Cela effectue une régulation des espaces et des lieux qui est autoritairement assignée et situe le destinaire dans le cadre ou la condition propre à une certaine action ou un certain résultat. Un tel mode de gouvernance s'adresse une forme de conduite qui joue entre le sens de la disposition, comme l'octroi d'un cadre de référence, et la disposition en tant qu'inclination mentale, état d'esprit. Une telle équivoque ne permet ni une équivalence des deux sites de disposition ni leur division en soi/autre, sujet/objet. La transparence obtient un effet d'autorité dans le présent (et une présence autoritaire) par un processus similaire à ce que Michel Foucault décrit comme « un effet de finalisation relatif à un objectif », sans sa nécessaire attribution à un sujet établissant une loi prohibitoire : tu feras ou ne feras pas [19].

La place de la différence et de l'altérité, ou l'espace de l'adversaire, au sein d'un système de « disposition » tel que je l'ai proposé, n'est jamais entièrement dans l'extériorité ou implacablement oppositionnel. C'est une pression, et une présence qui agit constamment, même de façon inégale, le long de toute la frontière d'autorisation, à savoir, dans la surface entre ce que j'ai appelé disposition-comme-octroi et disposition-comme-inclination. Les contours de la différence sont agonistiques, mouvants, clivants, assez proches de la description par Freud de la conscience qui

occupe dans l'espace une position à la limite entre le dehors et le dedans, une surface de protection, de réception et de projection [20]. Le jeu de pouvoir de la présence est perdu si sa transparence est traitée naïvement comme une nostalgie de la plénitude qu'il faudrait relancer sans cesse dans l'abîme – mise en abyme – d'où est né son désir. Un tel anarchisme théorique ne peut intervenir dans l'espace agonistique de l'autorité où « le vrai et le faux sont séparés et des effets spécifiques de pouvoir [sont] attachés au vrai, étant entendu aussi que ce n'est pas un fait d'une bataille "au nom" de la vérité, mais d'un combat sur le statut de la vérité et du rôle économique et politique qu'elle joue [21] ».

C'est précisément pour intervenir dans un tel combat pour le *statut* de la vérité qu'il est désormais décisif d'examiner la *présence* du livre anglais. Car c'est cette *surface* qui stabilise l'espace colonial agonistique ; c'est son *apparence* qui régule l'ambivalence entre origine et *déplacement*, discipline et désir, mimésis et répétition.

En dépit des apparences, le texte de la transparence inscrit une double vision : le champ du « vrai » n'émerge comme un signe visible d'autorité qu'après la division régulatoire et déplaçante du vrai et du faux. De ce point de vue, la « transparence » discursive se lit mieux au sens photographique où une transparence est toujours aussi un négatif, amené à la visibilité par les technologies de renversement, d'agrandissement, d'éclairage, de projection – non pas une source, mais une res-source de lumière. Amener ainsi à la lumière dépend de la provision de visibilité en tant que capacité, stratégie, action.

Telle est la question qui nous amène à l'ambivalence de la présence de l'autorité, particulièrement visible dans son articulation coloniale. Car si transparence signifie clôture discursive – intention, image auteur –, c'est dans une divulgation de ses *règles de reconnaissance* – ces textes sociaux d'intelligibilité épistémique, ethnocentrique, nationaliste, qui entrent en cohésion dans le discours de l'autorité en tant que « présent », que voix de la modernité. La reconnaissance de l'autorité dépend de la visibilité immédiate – non médiée – de ses règles de reconnaissance comme l'immanquable référent de la nécessité historique. Dans

l'espace doublement inscrit de la représentation coloniale où la présence de l'autorité – le livre anglais – est aussi une question de sa répétition et de son déplacement, où la transparence est une *technè*, la visibilité immédiate d'un tel régime de reconnaissance trouve une résistance. La résistance n'est pas nécessairement un acte oppositionnel d'intention politique, ni une simple négation ou exclusion du « contenu » d'une autre culture, comme une différence perçue une fois. C'est l'effet d'une ambivalence produite au sein des règles de reconnaissance des discours dominants en tant qu'ils articulent les signes de différence culturelle et les réimpliquent au sein des relations de déférence du pouvoir colonial – hiérarchie, normalisation, marginalisation, etc. Car la domination coloniale est atteinte à travers un processus de déni qui nie le chaos de son intervention comme *Entstellung*, sa présence dislocatrice, afin de préserver l'autorité de son identité dans les récits téléologiques de l'évolutionnisme historique et politique.

L'exercice de l'autorité coloniale exige toutefois la production de différenciations, d'individuations, d'effets d'identité par lesquels les pratiques discriminatoires peuvent modeler des populations de sujets chargées de la visible et transparente marque du pouvoir. Un tel mode de sujétion diffère de ce que Foucault décrit comme « le pouvoir par la transparence » : le règne de l'opinion, après la fin du XVIII[e] siècle, qui ne pouvait tolérer des zones d'ombres et cherchait à exercer un pouvoir par le simple fait de saisir les choses et de voir les gens dans un regard collectif immédiat [22]. Ce qui différencie radicalement l'exercice du pouvoir colonial est l'inaptitude du présupposé des Lumières de la collectivité et de l'œil qui la voit. Pour Jeremy Bentham (comme le souligne Michel Perrot), le petit groupe est représentatif de la société tout entière – la partie est *déjà* le tout [23]. L'autorité coloniale exige des modes de discrimination (culturels, raciaux, administratifs) qui empêchent un postulat unitaire stable de la collectivité. La « partie » (qui doit être le corps étranger colonial) doit être représentative du « tout » (le pays conquis), mais le droit de représentation est fondé sur sa différence radicale. Cette double pensée n'est rendue

viable que par cette stratégie du déni, qui exige une théorie de « l'hybridation » du discours et du pouvoir ignorée des théoriciens qui s'engagent dans la bataille pour le « pouvoir », mais ne le font qu'en tant que puristes de la différence.

Les effets discriminatoires du discours du colonialisme culturel, par exemple, ne se réfèrent pas simplement ou uniquement à une « personne » ou à une lutte de pouvoir dialectique entre le soi et l'autre, ou à une discrimination entre la culture maternelle et les cultures étrangères. Produit de la stratégie du déni, la *référence* de la discrimination est toujours vis-à-vis d'un processus de clivage comme la condition de la sujétion : une discrimination entre la culture mère et ses bâtards, le soi et ses doubles, où la trace de ce qui est nié n'est pas refoulée mais répétée comme quelque chose de différent – une mutation, un hybride. C'est cette force partielle et double, qui est plus que le mimétique mais moins que le symbolique, qui perturbe la visibilité de la présence coloniale et rend problématique la reconnaissance de son autorité. Pour être autoritaires, ses règles de reconnaissance doivent refléter un savoir ou une opinion consensuelle ; pour être puissantes, ces règles de reconnaissance doivent être posées afin de représenter les objets exorbitants de la discrimination qui se tiennent au-delà de son orbite. En conséquence, si la référence unitaire (et essentialiste) à la race, à la nation ou à la tradition culturelle est essentielle pour préserver la présence de l'autorité en tant qu'effet mimétique immédiat, un tel essentialisme doit être surpassé dans l'articulation d'identités « différenciantes », discriminatoires [24].

Démontrer un tel « excès », ce n'est pas se borner à célébrer l'heureux pouvoir du signifiant. L'hybridité est le signe de la productivité du pouvoir colonial, de ses forces changeantes et de ses fixités ; c'est le nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni (qui est la production d'identités discriminatoires qui assurent l'identité « pure » et originale de l'autorité). L'hybridité est la réévaluation du présupposé de l'identité coloniale à travers la répétition des effets d'identité discriminatoires. Elle affiche la déformation et le

déplacement nécessaires de tous les sites de discrimination et de domination. Elle déstabilise les demandes mimétiques ou narcissiques du pouvoir colonial, mais réimplique ses identifications en stratégies de subversion qui ramènent le regard du discriminé sous l'œil du pouvoir. Car l'hybride colonial est l'articulation de l'espace ambivalent où le rite du pouvoir est mis en œuvre sur le site du désir, rendant ses objets à la fois disciplinaires et disséminatoires – ou faisant d'eux, dans ma métaphore mêlée, une transparence négative.

Si les effets discriminatoires permettent aux autorités de garder un œil sur eux, leur différence proliférante échappe à cet œil, à cette surveillance. Ceux qui sont discriminés peuvent être aussitôt reconnus, mais ils obligent aussi à une re-connaissance de l'immédiateté et du pouvoir articulant de l'autorité – un effet perturbant, familier dans le bégaiement qui frappe le discours colonial lorsqu'il envisage ses sujets discriminés : l'*inscrutabilité* du Chinois, les rites *innommables* des Indiens, les coutumes *indescriptibles* des Hottentots. Ce n'est pas que la voix de l'autorité soit à court de mots. C'est plutôt que le discours colonial a atteint ce point où, confrontée à l'hybridité de ses objets, la *présence* du pouvoir est révélée comme autre chose que ce qu'affirment ses règles de reconnaissance.

Si l'effet du pouvoir colonial est perçu comme la *production* de l'hybridisation plutôt que le commandement tapageur de l'autorité coloniale ou la répression silencieuse des traditions indigènes, il se produit un important changement de perspective. L'ambivalence à la source des discours traditionnels sur l'autorité permet une forme de subversion, fondée sur l'indécidabilité qui transforme les conditions discursives de la dominance en fondements de l'intervention. C'est un savoir traditionnellement reconnu que la présence de l'autorité s'établit correctement par le non-exercice du jugement privé et l'exclusion de raisons en conflit avec la raison autoritaire. La reconnaissance de l'autorité requiert toutefois une validation de sa source qui doit être immédiatement, et même intuitivement perceptible – « Vous avez dans votre contenance quelque chose que je serais trop heureux d'appeler maître » – et reconnue

comme commune (règles de reconnaissance). Ce qui reste non reconnu est le paradoxe d'une telle demande de preuves et de l'ambivalence qui en résulte pour des positions d'autorité. Et si, comme le dit justement Steven Lukes, l'acceptation de l'autorité exclut l'évaluation du contenu d'un énoncé, et si sa source, qui doit être reconnue, dénie les raisons en conflit comme le jugement personnel, les « signes » ou les « marques » de l'autorité peuvent-ils être autre chose que des présences « vides » de dispositifs stratégiques [25] ? Doivent-ils être moins efficaces pour autant ? Pas moins efficaces, mais efficaces sous une autre forme, pourrait-on dire.

Tom Nairn révèle une ambivalence fondamentale entre les symboles de l'impérialisme anglais qui ne pourraient que « sembler universels » et un « vide [qui] résonne à travers l'esprit impérialiste anglais sous des milliers de formes : dans la nécrophilie de Rider Haggard, dans les moments de sombre doute de Kipling [...] dans la sombre vérité cosmique des grottes de Marabar chez Forster [26] ». Nairn explique ce « délire impérial » comme la disproportion entre la rhétorique grandiose de l'impérialisme anglais et la *véritable* situation économique et politique de l'Angleterre à la fin de l'ère victorienne. Je voudrais suggérer que ces moments décisifs de la littérature anglaise ne sont pas simplement des crises de la fabrication de l'Angleterre. Ce sont également les signes d'une histoire discontinue, d'un éloignement du livre anglais. Ils marquent la perturbation de ses représentations autoritaires par les forces étranges de la race, de la sexualité, de la violence, des différences culturelles et même climatiques qui émergent dans le discours colonial comme les textes mêlés et clivés de l'hybridité. Si l'apparition du livre anglais est lue comme une production de l'hybridité coloniale, elle ne commande plus simplement l'autorité. Elle donne naissance à une série de questions d'autorité qui, dans *ma* répétition abâtardie, doivent sembler étrangement familières : « Était-ce un insigne, un ornement, un fétiche, une façon d'acte propitiatoire ? Y avait-il là une intention quelconque ? Il avait l'air saisissant sur ce cou noir, ce bout de cordon blanc venu de par-delà les mers. »

En répétant le scénario du livre anglais, j'espère avoir réussi à représenter une différence coloniale : c'est l'effet de l'incertitude qui afflige le discours du pouvoir, une incertitude qui éloigne le symbole familier de l'autorité « nationale » anglaise et émerge de son appropriation coloniale comme le signe de sa différence. L'hybridité est le nom de ce déplacement de valeur du symbole au signe qui fait se cliver le discours dominant sur l'axe de son pouvoir pour être représentatif, doué d'autorité. L'hybridité représente ce « tour » ambivalent du sujet discriminé dans l'objet terrifiant, exorbitant de la classification paranoïaque – un questionnement troublant des images et des présences de l'autorité.

Pour saisir l'ambivalence de l'hybridité, il faut la distinguer d'une inversion qui laisserait penser que l'originaire n'est en réalité qu'un « effet ». L'hybridité n'a pas à offrir une telle perspective de profondeur ou de vérité : elle n'est pas un troisième terme qui résout la tension entre deux cultures, ou entre deux scènes du livre, dans un jeu dialectique de « reconnaissance ». Le déplacement du symbole au signe crée une crise pour tout concept d'autorité fondé sur un système de reconnaissance ; la spécularité coloniale, doublement inscrite, ne produit pas un miroir où le soi s'appréhende lui-même ; c'est toujours l'écran clivé du soi et de son double, l'hybride.

Ces métaphores ont ceci d'intéressant qu'elles supposent que l'hybridité coloniale n'est pas un *problème* de généalogie ou d'identité entre deux cultures *différentes* qui pourrait se résoudre comme une question de relativisme culturel. L'hybridité est un problème de représentation coloniale et d'individuation qui inverse les effets du déni colonial, de sorte que d'autres savoirs « niés » se surimpriment au discours dominant et éloignent le fondement de son autorité – ses règles de reconnaissance. Il faut souligner une fois encore que ce n'est pas seulement les *contenus* des savoirs déniés – qu'il s'agisse de formes d'altérité culturelle ou de traditions de tricherie coloniale – qui reviennent pour être reconnus comme des contre-autorités. Pour la résolution de conflits entre autorités, le discours civil maintient toujours une procédure

d'adjudication. Ce qui est irrémédiablement aliénant dans la présence de l'hybride – dans la réévaluation du symbole de l'autorité nationale comme le signe de la différence coloniale –, c'est que la différence des cultures ne peut plus être simplement identifiée ou évaluée comme un objet de contemplation épistémologique ou morale : les différences culturelles ne sont simplement pas *là* pour être vues ou appropriées.

L'hybridité inverse le processus *formel* de déni, de sorte que la violente dislocation de l'acte de colonisation devient la condition du discours colonial. La présence de l'autorité coloniale n'est plus immédiatement visible ; ses identifications discriminatoires n'ont plus leur référence autoritaire au cannibalisme de telle culture ou à la perfidie de tel peuple. En tant qu'articulation de déplacement et de dislocation, il est désormais possible d'identifier « le culturel » comme une disposition du pouvoir, une transparence négative qui en vient à être agonistiquement construite *sur la frontière* entre cadre de référence/état d'esprit. Il est crucial de se souvenir que la construction coloniale du culturel (le site de la mission civilisatrice) par le processus du déni tire son autorité d'être structurée autour de l'ambivalence du clivage, du déni, de la répétition – stratégies de défense qui mobilisent la culture comme une stratégie à la texture ouverte, proche de la guerre, dont l'objectif « est davantage une agonie continue qu'une disparition totale de la culture préexistante [27] ».

Voir le culturel non comme la *source* de conflit – des cultures *différentes* – mais comme l'effet de pratiques discriminatoires – la production d'une *différenciation* culturelle comme signes d'autorité – modifie sa valeur et ses règles de reconnaissance. L'hybridité intervient dans l'exercice de l'autorité non pas simplement pour indiquer l'impossibilité de son identité, mais pour représenter l'imprévisibilité de sa présence. Le livre retient sa présence, mais ce n'est plus la représentation d'une essence ; c'est désormais une présence partielle, un dispositif (stratégique) dans un engagement colonial spécifique, un accessoire de l'autorité.

On peut décrire ce processus partialisant de l'hybridité

comme une métonymie de la présence. Il partage la brillante intuition de Freud sur la stratégie du déni comme persistance de la demande narcissique dans la reconnaissance de la différence [28]. Toutefois, cela a un prix, car l'existence de deux savoirs contradictoires (croyances multiples) clive le moi (ou le discours) en deux attitudes psychiques, et deux formes de savoir envers le monde extérieur. La première prend la réalité en considération alors que la seconde la remplace par un produit du désir. Ce qui est remarquable, c'est que ces deux objectifs contradictoires représentent toujours une « partialité » dans la construction de l'objet fétiche, à la fois substitut du phallus et marque de son absence. Il y a une importante différence entre fétichisme et hybridité. Le fétiche réagit au changement de valeur du phallus en se fixant sur un objet *préalable à la perception de la différence*, un objet qui peut être métaphoriquement un substitut de sa présence tout en enregistrant la différence. Tant qu'il satisfait le rituel fétichiste, l'objet peut avoir n'importe quel aspect (ou n'en avoir aucun !).

L'objet hybride, d'autre part, conserve la réelle semblance du symbole d'autorité mais réévalue sa présence en lui résistant comme le signifiant de l'*Enstellung – après l'intervention de la différence*. C'est le pouvoir de cette étrange métonymie de la présence de si bien perturber la construction systématique (et systémique) des savoirs discriminatoires que le culturel, une fois reconnu comme le médium de l'autorité, devient virtuellement irreconnaissable. La culture, en tant qu'espace d'intervention et d'agonisme, en tant que trace du déplacement du symbole au signe, peut être transformée par le désir imprévisible et partiel d'hybridité. Privés de leur pleine présence, les savoirs de l'autorité culturelle peuvent être articulés à des formes de savoirs « indigènes » ou confrontés à ces objets discriminés qu'ils doivent diriger mais ne peuvent plus représenter. Cela peut mener, comme dans le cas des indigènes près de Delhi, à des questions d'autorité auxquelles les autorités – dont la Bible – ne peuvent répondre. Un tel processus n'est pas la déconstruction d'un système culturel à partir des marges de sa propre aporie, ni, comme dans

« la double séance » de Derrida, le mime qui hante la mimésis. L'exhibition de l'hybridité – sa « réplication » particulière – terrorise l'autorité par la *ruse* de la reconnaissance, par sa mimique, sa moqueuse imitation.

Une telle lecture de l'hybridité de l'autorité coloniale déstabilise profondément la demande qui figure au centre du mythe originaire du pouvoir colonial. C'est la demande que l'espace qu'il occupe soit sans limites, sa réalité *coïncidant* avec l'émergence d'un récit et d'une histoire impérialistes, son discours *non dialogique*, son énonciation *unitaire*, non marquée par la trace de la différence. C'est une demande reconnaissable dans toute une série de discours « civils » occidentaux justificatoires où la présence de la « colonie » aliène souvent son propre langage de liberté et révèle ses concepts universalistes de travail et de propriété comme des pratiques idéologiques et technologiques post-Lumières spécifiques. Prenons des exemples : l'idée que se fait Locke des friches de la Caroline : « C'est ainsi qu'était l'*Amérique* au commencement du Monde » ; l'emblème de Montesquieu de la vie de gaspillage et de désordres dans les sociétés despotiques : « Lorsque les sauvages de la Louisiane ont envie d'un fruit, ils coupent l'arbre jusqu'aux racines et cueillent les fruits » ; la conviction de Grant de l'impossibilité de la loi et de l'histoire dans l'Inde musulmane : « où les trahisons et les révolutions sont continuelles – par quoi l'insolence et l'abjection échangent souvent leurs places » ; ou le mythe sioniste contemporain de l'état d'abandon de la Palestine : « d'un territoire entier, écrit Said, essentiellement inutilisé, mal apprécié, méconnu [...] pour *le rendre* utile, apprécié, compréhensible [29] ».

La voix du commandement est interrompue par les questions qui surgissent de ces sites et de ces circuits hétérogènes de pouvoir qui, bien que momentanément « fixés » dans l'alignement autoritaire des sujets, doivent continuellement être re-présentés dans la production de la terreur ou de la crainte. La menace paranoïaque de l'hybride est finalement impossible à contenir parce qu'elle brise la symétrie et la dualité du soi/autre, de l'intérieur/extérieur. Dans la productivité du pouvoir, les frontières de l'autorité

– ses effets de réalité – sont toujours assaillies par « l'autre scène » de fixations et de fantômes.

Nous pouvons à présent comprendre le lien entre le psychique et le politique suggéré par la figure du discours de Frantz Fanon : « Le colon est un exhibitionniste. Son souci de sécurité l'amène à rappeler à haute voix au colonisé que "le maître, ici, c'est moi" [30]. » L'indigène, pris dans les mailles du commandement colonial, en arrive à une « pseudo-pétrification » qui l'excite davantage encore, rendant ainsi la limite colon/indigène angoissée et ambivalente. Ce qui alors se présente comme le sujet de l'autorité dans le discours du pouvoir colonial est un désir qui excède tant l'autorité originale du livre et la visibilité immédiate de son écriture métaphorique que nous sommes tenus de demander : « Que veut le pouvoir colonial ? » Ma réponse ne s'accorde qu'en partie avec le *vel* de Lacan ou le voile de Derrida. Car le désir du discours colonial est un clivage de l'hybridité qui est *moins que un et double* ; et si cela semble énigmatique, c'est que l'explication doit attendre l'autorité de ces étranges questions que posent les indigènes, avec tant d'insistance, au livre anglais.

Les questions indigènes font très littéralement de l'origine du livre une énigme. D'abord : « Comment le verbe de Dieu peut-il venir de la bouche mangeuse de viande des Anglais ? » – une question qui affronte le présupposé unitaire et universaliste de l'autorité avec la différence culturelle de son moment historique d'énonciation. Et plus tard : « Comment peut-il être le livre européen, quand nous croyons que c'est un don que nous a fait Dieu ? Il nous l'a envoyé à Hurdwar. » Ce n'est pas une simple illustration de ce que Foucault appellerait les effets capillaires des microtechniques de pouvoir. Cela révèle le pouvoir de pénétration – tant psychique que social – de la technologie du mot imprimé dans l'Inde rurale du début du XX^e^ siècle. Imaginez la scène : la Bible, peut-être traduite dans un dialecte du nord de l'Inde comme le Brigbhasha, donnée gratuitement ou vendue une roupie dans une culture où en général seuls les Hindous de caste possèdent un exemplaire des Écritures, reçue avec stupéfaction par les indigènes à la fois comme une nouveauté et une déité du foyer.

Les archives des missionnaires contemporains révèlent que dans la seule Inde du centre, nous aurions pu assister vers 1815 au spectacle du Verbe « à l'œuvre », comme le disaient les évangélistes, dans au moins huit langues et dialectes, avec une première édition tirée entre mille et dix mille exemplaires dans chaque traduction [31]. C'est la force de ces pratiques coloniales qui produit cette tension discursive entre Anund Messeh, dont le discours *assume* son autorité, et les indigènes qui questionnent la présence anglaise, révélant l'hybridité de l'autorité et insérant leurs interrogations insurgentes dans les interstices.

Le caractère subversif des questions indigènes ne sera compris que lorsque nous reconnaîtrons le déni stratégique de la différence culturelle/historique dans le discours évangélique d'Anund Messeh. Ayant introduit la *présence* des Anglais et leur *intercession* – « Dieu a donné [le Livre] il y a longtemps aux Sahibs et ILS nous l'ont envoyé » –, il dénie alors cette « imposition » politique/linguistique en attribuant l'intervention de l'Église au pouvoir de Dieu et à l'autorité reçue du chapitre et du verset. Ce qui est dénié n'est pas entièrement visible dans les affirmations contradictoires d'Anund Messeh, au niveau de l'« énoncé ». Ce que lui et la Bible anglaise déguisée doivent dissimuler, ce sont leurs conditions énonciatrices particulières – à savoir, le dessein du Plan Burdwan d'utiliser des « indigènes » pour détruire la culture et la religion indigènes. Cela est réalisé par la production répétée d'un récit téléologique d'un témoin évangélique : conversions empressées, Brahmines dépossédés, assemblées chrétiennes. La descendance de Dieu aux Anglais est à la fois linéaire et circulaire : « Ce VERBE est celui de Dieu, non des hommes ; et quand IL ouvrira vos cœurs à son entendement, alors vous le comprendrez CORRECTEMENT. »

La « preuve » historique de la chrétienté est visible à tous, soutenaient les évangélistes, aidés des *Evidences of Christianity* de William Paley (1791), le manuel missionnaire le plus influent de tout le XIX[e] siècle. L'autorité miraculeuse de la chrétienté coloniale, soutenaient-ils, tient précisément au fait qu'elle soit à la fois anglaise et universelle, empirique et troublante, car « ne devons-nous pas

plutôt attendre d'un tel Être, dans des occasions d'une importance particulière, qu'il puisse interrompre l'ordre qu'il avait installé [32] ? » Le Verbe, non moins théocratique que logocentrique, aurait certainement porté témoignage absolu de la parole de Hurdwar s'il n'y avait pas eu ce fait d'assez mauvais goût que la plupart des Hindous étaient végétariens !

En restant sur leur position sur le fondement de la loi diététique, les indigènes résistent à la miraculeuse équivalence de Dieu et des Anglais. Ils introduisent la pratique de la différenciation culturelle coloniale *comme* une *fonction énonciative* indispensable dans le discours de l'autorité – une fonction que Foucault décrit comme liée à « un "référentiel" qui […] forme le lieu, la condition, le champ d'émergence, l'instance de différenciation des individus ou des objets, des états de choses et des relations qui sont mises en jeu par l'énoncé lui-même ; il définit les possibilités d'apparition et de délimitation […] [33] ».

À travers les étranges questions des indigènes, on peut voir, avec le recul historique, à quoi ils résistaient en mettant en cause la présence de l'anglais – en tant que médiation religieuse et en tant que médium culturel et linguistique. Quelle est la valeur de l'anglais dans l'offrande de la Bible en hindi ? C'est la création d'une technologie d'imprimerie calculée pour produire un effet visuel qui « n'aura pas l'air d'un ouvrage d'étrangers » ; c'est la décision de produire des brochures simples, abrégées, du récit le plus simple susceptible d'inculquer l'habitude d'une « lecture solitaire et privée », comme l'écrivait un missionnaire en 1816, de sorte que les indigènes puissent résister au « monopole du savoir » détenu par les Brahmines et affaiblir leur dépendance à leur propres traditions religieuses et culturelles ; c'est l'opinion du révérend Donald Corrie qu'« en apprenant l'anglais, ils acquièrent des idées tout à fait neuves, et de la première importance, sur Dieu et son gouvernement [34] ». Un indigène inconnu en a la perspicace intuition en 1819 : « Par exemple, je prends un de vos livres et je le lis. […] Et que je devienne ou non chrétien, je laisse le livre dans ma famille : après ma mort, mon fils, concevant que je ne laisserais rien d'inutile ou de

mauvais dans ma maison, ouvrira le livre, comprendra son contenu, considérera que son père lui a laissé ce livre, et deviendra chrétien [35]. »

Lorsque les indigènes demandent un évangile indianisé, ils ont recours aux pouvoirs de l'hybridité pour résister au baptême et mettre le projet de conversion dans une position impossible. Toute adaptation de la Bible était interdite par la chrétienté, car, comme le prêchait l'évêque de Calcutta dans son sermon de Noël en 1715 : « J'entends par là que c'est une Religion historique : l'Histoire de toute sa dispensation est devant nous depuis la création du monde jusqu'à l'heure présente : et il est tout au long cohérent avec lui-même et avec les attributs de Dieu [36]. »

La stipulation par les indigènes que seule la conversion en masse les persuaderait de prendre le sacrement évoque une tension entre le zèle missionnaire et les Statuts de la Compagnie des Indes orientales pour 1814, qui déconseillaient fortement un tel prosélytisme. Lorsqu'ils font ces demandes interculturelles, hybrides, les indigènes défient les limites du discours tout en en modifiant subtilement les termes en posant un autre espace spécifiquement colonial des négociations sur l'autorité culturelle. Et ils le font sous l'œil du pouvoir, par la production de savoirs et de positionnements « partiels », pour reprendre les termes de ma discussion générale de l'hybridité. De tels objets de savoir rendent les signifiants de l'autorité énigmatiques sur un mode à la fois « moins que un et double ». Ils modifient leurs conditions de reconnaissance tout en maintenant leur visibilité ; ils introduisent un manque qui est alors représenté comme un redoublement d'imitation. Ce mode de trouble discursif est une pratique bien affûtée, comparable à celle des perfides barbiers des bazars de Bombay, qui n'assaillent pas leurs clients avec le simple *vel* de Lacan, ce « La bourse ou la vie » qui les laisse sans rien. Non, ces rusés voleurs orientaux, bien plus malins, font les poches de leurs clients en criant : « Ô combien brille le visage du maître ! » – puis, dans un aparté chuchoté : « Mais il a perdu toute sa fougue ! »

Et cette histoire de voyageur, racontée par un indigène, est un emblème de cette forme de clivage – moins que un et

double – que j'ai suggérée pour lire l'ambivalence des textes culturels coloniaux. En éloignant le verbe de Dieu de son support anglais, les questions indigènes contestent l'ordre logique du discours de l'autorité – « Ces livres [...] apprennent la religion des Seigneurs européens. C'est LEUR livre ; et ils l'ont imprimé dans leur langue, pour notre usage. » Les indigènes expulsent la copule, ou le moyen terme, de l'équation évangélique « pouvoir = savoir », qui désarticule alors la structure de l'équivalence Dieu-Anglais. Une telle crise dans la positionalité et la propositionalité de l'autorité coloniale déstabilise le signe de l'autorité. La Bible est prête désormais pour une appropriation coloniale spécifique. D'une part, sa présence paradigmatique en tant que Verbe de Dieu est assidûment préservée : c'est uniquement aux citations directes de la Bible que les indigènes donnent leur approbation sans réserves – « Vrai ! ». Mais l'expulsion de la copule vide la présence de ses soutiens syntagmatiques – codes, connotations et associations culturelles qui lui donnent sa contiguïté et sa continuité – qui rendent sa prescience culturellement et politiquement autoritaire.

En ce sens, donc, on peut dire que la *présence* du livre a accédé à la logique du signifiant et a été « séparée », dans l'acception lacanienne de ce terme, d'« elle-même ». Si, d'un côté, son autorité ou, dans une certaine mesure, son symbole ou sa signification est maintenue – *volens nolens, moins que un* –, de l'autre, il s'évanouit. C'est à ce point de son évanouissement que la métonymie de la présence est prise dans une stratégie aliénante de redoublement ou de répétition. Le redoublement répète ce qui est fixé et vide la présence de l'autorité en l'articulant syntagmatiquement avec une gamme de savoirs et de positionalités différentiels qui éloignent son « identité » tout en produisant de nouvelles formes de savoir, de nouveaux modes de différenciation, de nouveaux sites de pouvoir.

Dans le cas du discours colonial, ces appropriations syntagmatiques de présence le confrontent à des différences contradictoires et menaçantes de sa fonction énonciative qui a été désavouée. Dans leur répétition, ces savoirs désavoués reviennent pour rendre incertaine la présence de

l'autorité. Ils peuvent prendre la forme de croyances multiples ou contradictoires, comme dans certaines formes de savoirs indigènes : « Nous voulons être baptisés, mais nous ne prendrons jamais le Sacrement. » Ou ils peuvent être des formes d'explication mythique qui refusent de reconnaître l'action des évangélistes : « Un ange du ciel nous l'a donnée [la Bible], au marché de Hurdwar. » Ou ce peut être des répétitions fétichistes de litanie face à un défi de l'autorité auquel il est impossible de répondre : par exemple, la proposition d'Anund Messeh : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche d'un homme qui peut le souiller, mais ce qui sort de sa bouche. »

À chaque fois, nous voyons un redoublement colonial que j'ai décrit comme un déplacement stratégique de valeur par un processus de métonymie de présence. C'est à travers ce processus partiel, représenté dans ses signifiants énigmatiques, inappropriés – stéréotypes, blagues, croyances multiples et contradictoires, Bible « indigène » –, que nous commençons à avoir l'idée d'un espace spécifique du discours culturel colonial. C'est un espace « séparé », un espace de *séparation* – moins qu'un et double – qui a été systématiquement dénié tant par les colons que par les nationalistes qui cherchaient une autorité dans l'authenticité des « origines ». C'est précisément en tant que séparation des origines et des essences que cet espace colonial est construit. Il est séparé, au sens du psychanalyste français Victor Smirnoff qui décrit l'aspect séparé du fétiche comme « une séparation qui rend le fétiche aisément disponible, de sorte que le sujet peut en faire usage à sa manière et l'établir dans un ordre de choses qui le libère de toute subordination [37] ».

La stratégie métonymique produit le signifiant du *mimétisme* colonial comme l'affect de l'hybridité – à la fois un mode d'appropriation et de résistance, du discipliné au désirant. En tant qu'objet discriminé, le métonyme de la présence devient le soutien d'un voyeurisme autoritaire, excellent pour exhiber l'œil du pouvoir. Alors, à mesure que la discrimination devient l'énoncé de l'hybride, les insignes de l'autorité deviennent un masque, une moquerie. Après notre expérience de l'interrogation

indigène, il est difficile de tomber d'accord avec Fanon que le choix psychique est de « devenir blanc ou disparaître [38] ». Voici le troisième choix, le plus ambivalent : camouflage, imitation, peaux noires/masques blancs. Lacan écrit : « Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un *lui-même* qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage au sens proprement technique. Il ne s'agit pas de se mettre en accord avec le fond mais, sur un fond bigarré, de se faire bigarrure – exactement comme s'opère la technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine [39]. »

Lue comme un masque d'imitation, l'histoire d'Anund Messeh émerge comme une *question* de l'autorité coloniale, un espace agonistique. Dans la mesure où le discours est une forme de guerre défensive, l'imitation marque ces moments de désobéissance civile dans la discipline de civilité : signes de résistance spectaculaire. Alors les mots du maître deviennent le site de l'hybridité – le signe subalterne, guerrier de l'indigène –, alors nous pouvons non seulement lire entre les lignes mais chercher à modifier la réalité souvent coercitive qu'elles contiennent si lucidement. C'est sur l'étrange sentiment d'une histoire hybride que je veux terminer ce chapitre.

Malgré la preuve miraculeuse d'Annund Messseh, « les indigènes chrétiens n'étaient jamais que de vains fantômes », comme l'écrivait J.A. Dubois en 1815, au bout de vingt-cinq ans passés à Madras. Leur précaire état partiel provoquait chez lui une angoisse particulière, « car en embrassant la religion chrétienne ils ne renoncent jamais complètement à leurs superstitions, pour lesquelles ils gardent toujours un penchant secret […] il n'y a pas de chrétien *non feint, non déguisé* parmi ces Indiens [40] ».

Et qu'en est-il du discours indigène ? Qui peut le dire ?

Le révérend Corrie, le plus éminent des évangélistes indiens, prévenait que « jusqu'à ce qu'ils viennent sous le Gouvernement anglais, ils n'ont pas été habitués à affirmer que le nez qu'ils ont sur le visage est le leur […]. Ce tempérament prévaut, à des degrés divers, chez les convertis [41] ».

L'archidiacre Potts, en transmettant sa charge au

Révérend J.P. Sperchneider en juillet 1818, était bien plus inquiet encore : « Si vous les poussez sur leurs grossières et méprisables idées sur la nature et le désir de Dieu, ou sur les monstrueuses folies de leur théologie fabuleuse, ils écarteront l'objection avec une sournoise civilité peut-être, ou avec un insoucieux proverbe populaire [42]. »

Était-ce dans l'esprit d'une telle civilité sournoise que les chrétiens indigènes discutaient si longtemps avec Anund Messeh puis, à la mention du baptême, s'excusaient poliment : « Il nous faut rentrer maintenant pour la moisson [...] peut-être l'an prochain pourrons-nous aller à Meerut. »

Et quelle est la signification de la Bible ? Qui le sait ?

Trois ans avant que les chrétiens indigènes aient reçu la Bible à Hurdwar, un instituteur du nom de Sandappan écrivait d'Inde du sud pour demander une Bible : « Rév. Fr. Ayez pitié de moi. Je suis, de ces innombrables mendiants affamés des Saintes Écritures, le premier mendiant. La générosité des donateurs de ce trésor est si grande que je me suis laissé dire que ce livre est lu jusque sur les marchés au riz et au sel [43]. »

Mais en 1817, la même année du miracle près de Delhi, un très infaillible missionnaire écrivait dans une rage considérable : « Pourtant, tout le monde est heureux de recevoir une Bible. Et pourquoi ? Parce qu'ils peuvent la conserver comme une curiosité ; la vendre pour quelques liards ; ou s'en servir comme papier de rebut. [...]. Certaines ont été échangées sur les marchés [...]. Si ces remarques ont quelque vérité, alors une distribution indiscriminée des Écritures à quiconque vient dire qu'il veut une Bible risque de n'être guère qu'une perte de temps, une perte d'argent et une perte d'espérances. Car quand le public entend parler d'un si grand nombre de Bibles distribuées, il s'attend à apprendre bientôt un nombre équivalent de conversions [44]. »

CHAPITRE VII

Articuler l'archaïque : différence culturelle et absurdité coloniale

> « Comment l'esprit pourrait-il étreindre un pays pareil ? Des générations d'envahisseurs ont essayé, mais n'y sont toujours demeurées qu'en exil. Les grandes villes qu'ils y ont construites ne sont que des retraites ; leurs querelles rien que la maladie d'hommes qui ne peuvent parvenir à être chez eux. L'Inde connaît leurs ennuis [...]. Elle dit : "Viens" par ses cent bouches, par des objets ridicules et sacrés. Mais viens à quoi ? Elle ne l'a jamais dit. Elle n'est pas une promesse, mais seulement un appel. »
>
> E.M. Forster [1]

> « Ce n'est pas parce que j'ai dit que l'effet de l'interprétation est d'isoler dans le sujet un cœur, un *Kern* pour s'exprimer comme Freud, de *non-sense*, que l'interprétation est elle-même un non-sens. »
>
> Jacques Lacan [2]

I

Il y a une conspiration du silence autour de la vérité coloniale, quelle qu'elle puisse être. Au début du XX^e^ siècle émerge un silence mythique, dominateur, dans les récits de l'empire, ce que Sir Alfred Lyall appelait « faire notre

impérialisme sans bruit », ce que Carlyle célébrait comme la « sagesse du Fais-able – Voyez l'inéloquent Brindley [...] il a enchaîné les mers entre elles », et que Kipling a incarné, fort éloquemment, dans le personnage de Cecil Rhodes – « Ce sont des nations, non des mots, qu'il a associées pour démontrer / Sa foi face à la foule[3] ». Vers la même époque, de ces sombres recoins de la terre, vient un autre silence, plus menaçant, qui parle d'une « altérité » coloniale archaïque, qui parle par énigmes, oblitérant les noms propres et les lieux convenables. C'est un silence qui transforme le triomphalisme impérial en un témoignage de confusion coloniale, et ceux qui en perçoivent l'écho perdent leurs souvenirs historiques. C'est la Voix de la première littérature « coloniale » moderniste, dont la mémoire culturelle complexe s'est formée dans une fine tension entre le mélancolique inconfort du romancier moderne et la sagesse du conteur que son art n'emmène pas plus loin que son propre peuple[4]. Dans *Au cœur des ténèbres*, de Conrad, Marlow cherche la Voix de Kurtz, ses mots, « un torrent de lumière ou le flux décevant du cœur d'une impénétrable ténèbre » et dans cette recherche il perd « ce qui est dans l'*œuvre* – la chance de se trouver soi-même[5] ». Il reste avec ces deux mots inexploitables : « l'Horreur, l'Horreur ! ». Nostromo embarque pour la mission la plus désespérée de sa vie, son argent accroché par sécurité autour de son cou, « de sorte qu'on en parlera encore quand les petits enfants auront grandi et quand les adultes seront vieux », pour être trahi et morigéné par le silence de la grande Isabelle, moqué par l'appel de mort de la chouette : « Ya-acabo ! Ya-acabo ! c'est fini, fini[6]. » Et Aziz, dans *Route des Indes* de Forster, qui se lance avec autant de désinvolture, mais tout aussi désespérément, dans son pique-nique anglo-indien aux grottes de Marabar est cruellement défait par l'écho du Kawa Dol : « "Boum" est le son le plus rapproché que l'alphabet humain puisse donner [...]. Si l'on avait prononcé dans cette salle des paroles abominables ou cité de nobles vers, le commentaire aurait été le même "ou-boum"[7]. »

Comme un silence étrangement répète l'autre, le signe d'identité et de réalité trouvé dans l'œuvre de l'empire se

défait lentement. Eric Stokes, dans *The Political Ideas of English Imperialism*[8], décrit la mission de l'œuvre – ce moyen de reconnaissance pour le sujet colonial – comme un trait distinctif de l'esprit impérialiste qui, depuis le début du XIX^e^ siècle, a effectué « le transfert de l'émotion religieuse à des objectifs séculiers ». Mais ce transfert d'affect et d'objet ne s'effectue jamais sans une turbulence, un déplacement dans la représentation de l'œuvre même de l'empire. La quête compulsive de Marlow de ces fameux rivets, pour continuer le travail, pour faire cesser l'attente, laisse place à la quête compulsive de la Voix, mots à demi perdus, objets de mensonge, répétés. Kurtz n'est qu'un mot, et non un homme doté d'un nom ; Marlow n'est qu'un nom, perdu dans le jeu narratif, dans « la terrifiante suggestion des mots entendus dans les rêves, de phrases dites dans les cauchemars[9] ».

Ce qui émerge de la dispersion du travail est le langage d'une absurdité coloniale déplaçant ces dualités qui divisent traditionnellement l'espace colonial : nature/culture, chaos/civilité. Ou-boum ou l'appel de la chouette – l'horreur de ces mots ! – ne sont pas des descriptions naturalisées ou primitives de « l'altérité » coloniale ; ce sont les inscriptions d'un silence colonial incertain qui moquent la performance sociale du langage par leur non-sens ; qui déjouent les vérités communicables de la culture par leur refus de traduire. Ces signifiants hybrides sont les intimations de l'altérité coloniale si bien saisie par Forster dans le signe que fait l'Inde aux conquérants : « Elle dit : "Viens" [...] Mais viens à quoi ? Elle ne l'a jamais dit. Elle n'est pas une promesse, mais seulement un appel[10]. » C'est à partir d'une invitation à l'interprétation si incertaine, d'une telle question de désir, que l'on peut faiblement percevoir l'écho d'une autre question signifiante, la question de Lacan de l'aliénation du sujet dans l'Autre : « Il me dit cela, mais que veut-il[11] ? »

« Ya-cabo ! Ya-cabo ! C'est fini... fini » : ces mots ne signifient pas la plénitude du lieu de la diversité culturelle, mais se tiennent au point d'« évanouissement » de la culture. Ils affichent l'aliénation entre le mythe transformationnel de la culture comme langage d'universalité et de

généralisation sociale, et sa fonction tropique de « traduction » répétée de niveaux incommensurables de vie et de signification. L'articulation de l'absurde est la reconnaissance d'un lieu angoissé, contradictoire entre l'humain et le non-humain, entre le sens et le non-sens. En ce sens, ces signifiants « dépourvus de sens » posent la question du choix culturel en termes similaires au *vel* lacanien, entre être et signification, entre le sujet et l'autre, « ni l'un ni l'autre ». En nos termes, ni « travail » ni « parole », mais précisément le travail de la parole coloniale qui laisse, par exemple, la surface de Nostromo jonchés de débris d'argent – un fétiche, comme l'appelle Emilia ; un mauvais présage, dit Nostromo ; et Gould est silencieux à jamais. Ces fragments et débris d'argent racontent l'histoire qui ne s'ajoute jamais vraiment ni au rêve narcissique, dynastique de la démocratie impériale, ni à la demande banale du capitaine Mitchell d'un récit des « événements historiques ».

Le travail du mot gêne la question de l'assimilation transparente des significations transculturelles dans un signe unitaire de culture « humaine ». Dans l'entre-deux de la culture, au point de son articulation identitaire ou distinctive, vient la question de la signification. Ce n'est pas une simple question de langage ; c'est la question de la représentation de la différence d'une culture – manières, mots, rituels, coutumes, temps – inscrits *à l'extérieur* d'un sujet transcendant qui sait, hors d'une mémoire sociale imitante, et à travers le – ou-boum – noyau d'absurdité. Qu'advient-il de l'identité culturelle, de la capacité à placer le bon mot au bon endroit au bon moment, quand il faut traverser l'absurdité coloniale ?

Cette question gêne le langage du relativisme qui tend à disposer la différence culturelle comme une sorte de naturalisme éthique, une question de diversité culturelle. « Une culture pleinement individuelle est au mieux une chose rare », écrit Bernard Williams dans son intéressant ouvrage *Ethics and the Limits of Philosophy* [12]. Pourtant, soutient-il, la structure même de la pensée éthique la pousse à vouloir ses principes au monde entier. Son concept d'un « relativisme de distance », sous-tendu par

une vision épistémologique de la société comme un tout donné, cherche à inscrire la totalité des autres cultures dans un récit réaliste et concret qui doit se méfier, prévient-il, du fantasme de la projection. Mais il est probable que le projet même de naturalisme éthique ou de relativisme culturel soit stimulé précisément par la menace répétée de la perte d'un « monde téléologiquement signifiant », et c'est la compensation de cette perte dans la projection ou l'introjection qui devient alors la base de son jugement éthique. Depuis les marges de ce texte, Williams pose entre parenthèses une question fort comparable à celle de Forster sur l'Inde ou à celle de Lacan à propos du sujet : « Que dit réellement [au milieu du naturalisme] ce discours de la projection ? Quel est l'écran ? » Il ne donne aucune réponse.

L'énonciation problématique de la différence culturelle devient, dans le discours du relativisme, le problème perspectival de la distance temporelle et spatiale. La « perte » de signification qui menace dans l'interprétation transculturelle, et qui est autant une question de structure du signifiant que de codes culturels (*l'expérience* d'autres cultures), devient alors un projet herméneutique pour la restauration de l'« essence » ou de l'authenticité culturelle. Mais la question de l'interprétation dans le discours culturel colonial n'est pas un problème épistémologique qui émerge parce que les objets coloniaux apparaissent *devant/avant* l'œil du sujet dans une stupéfiante diversité. Ce n'est pas non plus une querelle entre des cultures holistiques préconstituées, qui contiendraient en elles les codes avec lesquels elles pourraient être légitimement lues. La question de la différence culturelle, telle que je veux la poser, n'est pas ce qu'Adela Quested identifiait de façon pittoresque comme une « difficulté anglo-indienne », un problème suscité par la pluralité culturelle – auquel, selon elle, la seule réponse serait le dépassement de la différenciation culturelle dans un universalisme éthique ; « Voilà pourquoi j'ai besoin de la "religion universelle" d'Akbar ou de quelque chose d'équivalent qui m'aide à rester polie et raisonnable [13] ». La différence culturelle, telle qu'Adela en a fait l'expérience dans l'absurdité des grottes de Marabar, n'est

pas l'acquisition ou l'accumulation d'un savoir culturel additionnel ; c'est l'extinction capitale, même momentanée, de l'objet identifiable de la culture dans l'artifice perturbé de sa signification, à la limite de l'expérience.

Que s'est-il passé dans les grottes de Marabar ? *Là-bas*, la perte de la pluralité narrative ou culturelle ; *là-bas*, l'implausibilité de la conversation et de la commensurabilité ; *là-bas*, la mise en œuvre d'un indécidable, étrange présent colonial, une difficulté anglo-indienne, qui répète mais n'est jamais elle-même pleinement représentée : « Viens… Mais viens à quoi ? » ; rappelons-nous l'invocation de l'Inde. Aziz est d'une incurable imprécision sur les événements, parce qu'il est raisonnable, parce que la question d'Adela sur la polygamie doit lui sortir de l'esprit. Adela, cherchant obsessivement à évacuer l'incident de son esprit, somatise l'expérience en récits répétitifs, hystériques. Son corps, à l'instar de saint Sébastien, est couvert de colonies d'épines de cactus, et son esprit qui s'efforce de nier le corps – le sien, celui de l'autre – y revient obsessivement : « Toute la sensibilité, maintenant, se localisait à la surface de son corps […]. Il ne m'a jamais vraiment touchée une seule fois […]. Tout cela paraît si absurde ! […] cette espèce d'ombre. » C'est la chambre d'écho de la mémoire : « "Quel charmant petit oriental ! […] de la beauté, des cheveux épais, une peau fine" […] la race n'avait en elle aucune pulsion vagabonde […] il devait avoir de l'attrait pour les femmes de son sang et de sa caste […]. "Avez-vous une seule femme ou plusieurs ?" […] "Le diable emporte les Anglais, même à leur meilleur moment !" […] "Je me souviens d'avoir égratigné le mur des ongles pour mettre en branle l'écho habituel", disait-elle. […] Et puis l'écho […] Ou-boum [14]. »

Dans cette présentation du texte, j'ai cherché à articuler le désordre énonciatif du présent colonial, l'écriture de la différence culturelle. Elle tient dans la mise en scène du signifiant colonial dans l'incertitude narrative de l'entre-deux de la culture : entre signe et signifiant, ni l'un ni l'autre, ni sexualité ni race, simplement, ni mémoire ni désir. L'ouverture articulée entre-deux que je m'efforce de décrire est bien exposée dans le placement ou l'espacement

par Derrida de l'hymen. Dans le contexte du jeu étrange de la mémoire culturelle et du désir colonial dans les caves de Marabar, les mots de Derrida ont une étrange résonance : « Il n'est ni le désir ni le plaisir mais entre les deux. Ni l'avenir ni le présent, mais entre les deux. C'est l'hymen que le désir rêve de percer, de crever dans une violence qui est (à la fois ou entre) l'amour et le meurtre. Si l'un ou l'autre avait lieu, il n'y aurait pas d'hymen. […] Opération qui "à la fois" met la confusion *entre* les contraires et se tient *entre* les contraires [15]. »

C'est une indécidabilité qui surgit d'une certaine substitution culturaliste que Derrida décrit comme un anti-ethnocentrisme se pensant lui-même comme ethnocentriste tout en « imposant silencieusement ses concepts classiques de discours et d'écriture [16] ».

II

Dans le langage épistémologique de la description culturelle, l'objet de la culture vient à être inscrit dans un processus que Richard Rorty décrit comme cette confusion entre justification et explication, la priorité du savoir « sur » sur le savoir « que » : la priorité de la relation visuelle entre des personnes et des objets sur la relation justificatoire, textuelle, entre les propositions. C'est précisément une telle priorité de l'œil sur l'inscription, ou de la Voix sur l'écriture, qui insiste sur l'« image » du savoir comme confrontation entre le soi et l'objet de la croyance vu à travers le miroir de la nature. Une telle visibilité épistémologique dénie la métonymie du moment colonial, parce que sa narration de savoirs culturels ambivalents, hybrides – ni l'« un », ni l'« autre » – est élidée ethnocentriquement dans la recherche de la commensurabilité culturelle, telle que la décrit Rorty : « Être rationnel, c'est trouver le bon ensemble de termes dans lequel devraient être traduites toutes les contributions pour qu'un accord devienne possible [17]. » Et un tel agrément mène inévitablement à une transparence de la culture qui doit être pensée hors de la signification de la différence ; ce qu'Ernest

Gellner, dans son récent ouvrage sur le relativisme, a résolu de façon simpliste comme la diversité de l'homme dans un monde unitaire. Un monde qui, s'il est lu comme « mot » dans le passage suivant, illustre l'impossibilité de signifier, au sein du langage évaluatif, les valeurs d'antériorité et d'altérité qui hantent le non-sens colonial.

Gellner écrit : « Assumer la régularité de la nature, la nature systématique du monde, non parce qu'il est démontrable, mais parce que tout ce qui élude un tel principe élude aussi le véritable savoir ; si le savoir cumulatif et communicable est de quelque manière possible, le principe d'ordonnancement doit s'y appliquer [...]. Les explications non symétriques, idiosyncrasiques sont sans valeur – ce ne sont pas des explications [18]. »

C'est l'horizon du holisme, auquel aspire l'autorité culturelle, qui devient ambivalent dans le signifiant colonial. Pour le dire succintement, cela transforme le « entre » dialectique de la structure disciplinaire de la culture – *entre* motifs inconscients et conscients, *entre* catégories indigènes et rationalisations conscientes, *entre* petits actes et grandes traditions, selon les termes de James Boon [19] – en une chose plus proche du « *entre* » de Derrida qui sème la confusion entre les opposés tout en se tenant entre les oppositions. Le signifiant colonial – ni l'un ni l'autre – est toutefois un acte d'une signification ambivalente, divisant littéralement la différence entre les oppositions ou les polarités binaires par lesquelles nous pensons la différence culturelle. C'est dans l'acte énonciatif de clivage que le signifiant colonial crée ses stratégies de différenciation qui produisent une indécidabilité entre contraires ou opposés.

Les « synapses symboliques » de Marshall Sahlins [20] produisent des différenciations homologues dans la conjonction d'oppositions issues de différents plans culturels. Les opérateurs culturels de James Boon produisent l'effet *Traviata* – lorsque Amato del Passato passe au sublime duo Grandio – comme un moment qui rappelle, dit-il, la genèse de la signification. C'est un moment qui allie les bons phonèmes au système du langage, produisant à partir de différents ordres ou oppositions un éclatement de signifiance

transréférentielle dans la performance culturelle « permanente ». Dans ces deux importantes théories du concept-culture, la généralisabilité culturelle est efficiente dans la mesure où la différenciation est homologue, la genèse de la signification rappelée dans la performance du transréférentiel.

Ce que j'ai suggéré plus haut pour le signifiant culturel colonial est précisément la perte radicale d'un tel assemblage homologue ou dialectique de la partie et du tout, de la métaphore et de la métonymie. Au lieu d'un transréférentiel, il y a une coupe transversale effective, productive, entre des sites de signifiance sociale, qui efface le sens dialectique, disciplinaire de la référence et de la pertinence culturelle. C'est en ce sens que les mots et les scènes d'absurdité culturellement inassimilables par lesquels j'ai commencé – l'Horreur, l'Horreur, l'appel de mort du hibou, les grottes de Marabar – suturent le texte colonial dans un temps et une vérité hybride qui survit et subvertit les généralisations de la littérature et de l'histoire. C'est à l'ambivalence du présent colonial permanent, et à ses articulations contradictoires de pouvoir et de savoir culturel que je veux m'intéresser maintenant.

III

L'ambivalence énonciatrice de la culture coloniale ne peut certes pas être tirée directement de la « pulsation temporelle » du signifiant ; la règle de l'empire ne doit pas être allégorisée dans le désordre de l'écriture. Il y a toutefois un mode d'énonciation dont l'écho persiste à travers les annales de l'histoire coloniale indienne du XIX^e^ siècle, où surgit une étrange figure discursive d'indécidabilité au sein de l'autorité culturelle, entre le savoir de la culture et la coutume du pouvoir. C'est une négation du moment Traviata ; c'est un moment où l'impossibilité de nommer la différence de la culture coloniale aliène, dans sa forme même d'articulation, les idéaux culturels coloniaux de progrès, de piété, de rationalité et d'ordre.

On l'entend dans le paradoxe central de l'éducation et de

la conversion missionnaire, dans le monumental *India and India Missions* (1839) d'Alexander Duff : « N'envoyez pas ici des hommes de compassion, car vous auriez tôt fait de leur briser le cœur ; n'envoyez pas des hommes de compassion ici, où des millions périssent par manque de savoir[21]. » On l'entend dans le moment aporétique de la Conférence de Rede de Sir Henry Maine (1875) et il revient encore dans sa contribution au définitif ouvrage commémoratif du règne de la reine Victoria de Humphry Ward : « Comme on l'a dit à juste titre, les gouvernants britanniques de l'Inde ressemblent à des hommes condamnés à garder le temps véritable sur deux longitudes à la fois. Néanmoins, la position paradoxale doit être acceptée dans l'expérience la plus extraordinaire, le Gouvernement britannique de l'Inde, le gouvernement virtuellement despotique d'une dépendance par un peuple libre[22]. »

Pour finir, le paradoxe est pleinement exposé dans l'essai de Fitzjames Stephen, « Les fondements du gouvernement de l'Inde », où il exprime son opposition à l'Ibert Bill – tout en profitant de l'occasion pour lancer une attaque en règle contre la gouvernance utilitaire et libérale de l'Inde.

Un tonneau de poudre peut être inoffensif ou exploser, mais vous ne pouvez l'éduquer, comme le fuel domestique, à exploser en petites quantités. Comment serait-il possible d'enseigner à de grandes masses de gens qu'ils doivent être un peu mécontents d'un gouvernant étranger, mais pas trop ; qu'ils doivent exprimer leur mécontentement en mots et en votes, mais non en actes ; qu'ils doivent lui réclamer telle ou telle réforme (qu'ils ne comprennent pas ou qui ne les intéresse pas), mais ne doivent en aucun cas fomenter une insurrection contre lui[23].

Ces déclarations ne doivent pas être écartées comme un double discours colonial ; c'est au contraire leur reconnaissance désespérée d'une aporie dans l'inscription de l'empire qui les rend remarquables. C'est leur exercice d'une certaine incertaine écriture dans le discours anormal du « présent » de la gouvernementalité coloniale qui m'intéresse ici. Et pas seulement moi. Car ces énonciations représentent ce que je considère comme ce second-clivé, cette temporalité ambivalente qui démontre le

passage de l'évolutionnisme au diffusionisme dans le discours culturaliste de la gouvernementalité coloniale ; une ambiguïté qui articulait les politiques par ailleurs opposées des utilitaristes et des comparativistes dans le débat du milieu du XIX^e^ siècle sur le « progrès » et la politique culturels coloniaux. Pour John Burrow, cette ambivalence était un signal représentatif de la gouvernance culturelle, car, comme il l'écrit dans *Evolution and Society* : « Lorsqu'[ils] veulent souligner le fait de continuité, la similarité entre les institutions barbares et celles du passé, voire du présent européen, ils parlent en termes évolutionnaires. Mais ils parlent presque aussi souvent selon les termes d'une abrupte dichotomie : statut et contrat, progressiste et non-progressiste, barbare et civilisé[24]. »

Dans ces affirmations historiques gnomiques et pourtant cruciales sont exposées les marges de l'idée disciplinaire de culture mise en acte dans la scène coloniale : Britanniques/Inde, Nostromo, ou-boum – chaque dénomination culturelle représente l'impossibilité de l'identité transculturelle ou de synapses symboliques ; chaque fois se répète l'incomplétude de la traduction. C'est la même figure de doute qui hante la qualification de l'Inde par Henry Maine : dans son essai sur l'« Observation de l'Inde », l'Inde est une figure de profonde incertitude intellectuelle et ambivalence gouvernementale.

Si l'Inde est une reproduction de l'origine aryenne commune, elle est aussi dans le discours de Maine une perpétuelle répétition de cette origine comme un résidu du passé ; si ce résidu de l'Inde est le symbole d'un passé archaïque, c'est aussi le signifiant de la production d'un passé-dans-le-présent discursif ; si l'Inde est l'objet imminent du savoir classique, théorique, elle est aussi le signe de sa dispersion dans l'exercice du pouvoir ; si l'Inde est l'équivalence métaphorique, autorisant l'appropriation et la naturalisation d'autres cultures, alors l'Inde est aussi le processus répétitif de la métonymie reconnue uniquement dans ses résidus qui sont à la fois les signes de trouble et les soutiens de l'autorité coloniale. Si l'Inde est le symbole originaire de l'autorité coloniale, elle est le signe d'une dispersion dans l'articulation du savoir autoritaire ; si l'Inde est

une réalité runique, elle est aussi la ruine du temps ; si l'Inde est la semence de la vie, elle est un monument à la mort. L'Inde est la perpétuelle génération d'un passé-présent qui est le temps troublant, incertain de l'intervention coloniale et la vérité ambivalente de son énonciation.

Ces moments d'indécidabilité ne doivent pas être vus comme de simples contradictions dans l'idée ou l'idéologie d'empire. Ils n'effectuent pas un refoulement symptomatique de la domination ou du désir qui finirait par être dépassé ou qui circulerait sans fin dans la déréliction d'un récit identificatoire. Ces énonciations de la différence coloniale de la culture sont plus proches en esprit de ce que Foucault a décrit brièvement, mais suggestivement, comme la répétabilité matérielle de l'énoncé. Tel que je comprends le concept – selon ma reconstruction tendancieuse –, c'est une insistance sur la *surface d'émergence* telle qu'elle structure le présent de son énonciation : l'historique saisi hors de l'herméneutique de l'historicisme ; la signification saisie non en relation à quelque non-dit ou polysémie, mais dans sa production d'une *autorité à différencier*. La signification de l'énoncé n'est ni symptomatique ni allégorique. C'est un statut de l'autorité du sujet, un présent performatif dans lequel l'énoncé est à la fois approprié et objet d'appropriation ; répétable, raisonnable, instrument de désir, élément d'une stratégie. Une telle répétition stratégique au niveau énonciatif n'exige ni une analyse simplement formelle, ni une investigation sémantique, ni une vérification, mais, je cite, « l'analyse des rapports entre l'énoncé et les espaces de différenciation, où il [l'énoncé] fait lui-même apparaître les différences [25] ». La répétabilité, pour moi, est toujours la répétition dans l'acte même d'énonciation, quelque chose d'autre, une différence qui est un peu étrange, comme Foucault finit par définir la représentabilité de l'énoncé : « Peut-être est-il ce trop connu qui se dérobe sans cesse ; peut-être est-il comme ces transparences familières qui, pour ne rien receler dans leur épaisseur, ne sont pas pour autant données en toute clarté. Le niveau énonciatif s'esquisse dans sa proximité même [26]. »

Si à première vue les énoncés de Duff, Maine et

Fitzjames Stephen sont les lieux communs/non communs de l'histoire coloniale ou impériale, alors, doublement inscrite, leur différence émerge très clairement entre-les-lignes ; l'entre-deux temporel du passé-présent de Maine qui ne nommera l'Inde que comme un mode d'incertitude discursive. À partir de l'impossibilité de garder le temps véritable sur deux longitudes et de l'incompatibilité interne de l'empire et de la nation dans le discours anormal du progressisme culturel, émerge une ambivalence qui n'est ni la contestation du contradictoire ni l'antagonisme de l'opposition dialectique. Dans ces exemples d'aliénation sociale et discursive, il n'y a pas de reconnaissance du maître et de l'esclave, il n'y a que la question du maître devenu esclave, de l'esclave sans maître.

Ce qui est articulé dans l'énonciation du présent colonial – entre les lignes –, c'est un clivage du discours de la gouvernementalité culturelle au moment de son énonciation de l'autorité. C'est, selon Frantz Fanon, un moment « manichéen » qui divise l'espace colonial : une division manichéenne, deux zones opposées mais non pas au service d'une « unité plus haute [27] ». Résonne dans les métaphores manichéennes de Fanon quelque chose de l'ambivalence discursive et affective que j'ai attribuée à l'absurdité archaïque de l'articulation culturelle coloniale, quelque chose qui émerge dans tout son tranchant significatif pour perturber les langages et les logiques disciplinaires du concept-culture lui-même. « Les symboles sociaux – gendarmes, clairons sonnant dans les casernes, défilés militaires et le drapeau là-haut – servent à la fois d'inhibiteurs et d'excitants. Ils ne signifient point : "Ne bouge pas", mais "Prépare bien ton coup" [28]. » Si Fanon pose la scène de clivage autour des fétiches étranges et traumatiques du pouvoir colonial, Freud pour sa part, en décrivant les circonstances sociales du clivage dans son essai sur le « Fétichisme », fait écho à l'anxiété politique de mes exemples de non-sens colonial. « C'est une panique semblable, écrit Freud, que l'adulte vivra peut-être ultérieurement quand s'élève le cri : le trône et l'autel sont en danger, et elle mènera à des *conséquences pareillement illogiques* [29]. »

Le clivage constitue une stratégie intriquée de défense et de différenciation dans le discours colonial. Deux attitudes contradictoires et indépendantes habitent *le même lieu*, l'une tenant compte de la réalité, l'autre étant sous l'influence des instincts qui détachent le moi de la réalité. Il en résulte la production de croyances multiples et contradictoires. Le moment d'énonciation de la croyance multiple est à la fois une défense contre l'angoisse de la différence, tout en étant lui-même *productif* de différenciations. Le clivage est alors une forme d'incertitude et d'angoisse énonciative, intellectuelle qui vient du fait que le déni n'est pas un pur principe de négation ou d'élision ; c'est une stratégie pour articuler des énoncés contradictoires et contemporains de croyance. C'est à partir de cet espace d'énonciation, où le travail de la signification (é)vide l'acte de signifier en articulant une réponse-clivage – « Ou-boum », « le temps véritable sur deux longitudes » – que mes textes d'absurdité coloniale et d'aporie impériale doivent négocier leur autorité discursive.

Au point de déni (*Verleugnung*), Freud décrit l'ambivalence comme la vicissitude de l'idée, comme distincte de la vicissitude de l'affect, le refoulement (*Verdrängung*). Il est décisif de comprendre – et on en fait rarement la remarque – que le processus de déni, alors même qu'il nie la visibilité de la différence, produit une stratégie de négociation du savoir de différenciation. Ces savoirs font sens du trauma et se substituent à l'absence de visibilité. C'est précisément une telle vicissitude de l'idée de culture dans son énonciation coloniale, culture articulée au point de son effacement, qui fait un non-sens des significations disciplinaires de la culture elle-même. Mais un non-sens colonial, productif de stratégies puissantes, bien qu'ambivalentes, d'autorité culturelle et de résistance.

Il s'effectue donc là ce que nous pouvons décrire comme la stratégie « normalisante » du clivage discursif, un certain maintien anormal d'ambivalence culturelle. On peut le voir dans l'attaque de Fitzjames Stephen contre l'indécidabilité de la gouvernance libérale et utilitaire coloniale. Ce qui structure son affirmation est la production menaçante d'incertitude qui hante le sujet discursif et raille le

sujet libéral éclairé de la culture. Mais la menace de l'absence de signification, du retour au chaos, est nécessaire pour maintenir la vigilance envers le Trône et l'Autel ; pour renforcer la belligérance de la civilisation britannique qui, si elle doit être autoritaire, écrit Fitzjames Stephen, ne doit pas éluder l'énoncé ouvert, sans compromis, direct, de l'anomalie du gouvernement britannique de l'Inde. Cette insoluble anomalie a préoccupé l'opinion éclairée tout au long du XIX[e] siècle. Pour reprendre les termes de Stuart Mill, « le gouvernement d'un peuple par lui-même a une signification et une réalité ; mais une chose telle que le gouvernement d'un peuple par un autre n'existe pas et ne peut pas exister[30] ». L'énoncé ouvert de l'anormal suscite un choix culturel impossible : la civilisation ou la menace du chaos – soit l'un, soit l'autre – alors que le choix discursif requiert en permanence les deux et que la pratique du pouvoir est présentée, bien que là encore de façon anormale, comme « le gouvernement virtuellement despotique d'une dépendance par un peuple libre » – une fois encore ni l'un ni l'autre.

IV

Si cette métraduction du pouvoir démocratique répète l'« anomalie » de l'autorité coloniale – l'espace colonial dépourvu de nom propre –, la pédagogie évangélique transforme dans les années 1830 l'« incertitude intellectuelle » entre la Bible et l'Hindouisme en une stratégie anormale d'interpellation. Avec l'institution en 1829 de ce que l'on a appelé « le système intellectuel » dans les écoles missionnaires du Bengale, il s'est développé un mode d'instruction qui installe – sur notre modèle du clivage du discours colonial – des textualités contradictoires et indépendantes de piété chrétienne et d'idolâtrie païenne afin de susciter entre elles, dans un redoublement étrange, une indécidabilité. Le but avoué de cette incertitude entre vérité et fausseté était la conversion, mais sa stratégie discursive et politique était la production du doute ; non seulement un doute sur le contenu des croyances, mais un doute, ou une incertitude,

sur le lieu natif de l'énonciation ; au point de la demande du colonisateur d'un récit, au moment de l'interrogation du maître. Voici ce qu'écrit Duff en 1835 : « Si on lui demande si ce n'est pas une ordonnance impérative de sa foi que, durant la grande fête du Ramadan, tous les croyants doivent jeûner du lever au coucher du soleil – [le Mahométain] reconnaît sans hésitation que c'est là un commandement que l'on ne peut oser rompre – un acte de mépris contre Mahomet [...]. Vous en appelez alors au fait géographique indiscutable que, dans les régions arctiques et antarctiques, la période du lever au coucher du soleil s'étend chaque année sur plusieurs mois. [...] Ou sa religion n'a pas été conçue pour être universelle, et par là non Divine, ou celui qui a écrit le Coran n'était pas au fait de la géographie [...] et était donc un imposteur ignorant. Cela exaspère tant le Mahométain qu'il tranche généralement le nœud gordien en niant violemment le fait géographique [...] et innombrables sont alors les gloses et les ingénieux subterfuges auxquels il se sent tenu d'avoir recours [31]. »

Les Brahmanes traitent avec un mépris égal, non seulement les démonstrations de la science moderne, mais « le témoignage même de leurs yeux ». Le but avoué de cette métraduction systématique, cette façon de « tirer de la métaphysique du Coran ses dogmes physiques » est d'institutionnaliser une narration de « vraisemblabilité de l'assertion tout entière », car, dit Duff, « aussitôt l'identité des deux ensembles de phénomènes annoncée comme un fait, la vérité de la théorie en question était concédée ». La stratégie normalisante est toutefois une forme de sujétion qui exige précisément l'énonciation anormale – le non-sens archaïque d'une banale mé-lecture de la mythologie comme un fait géographique –, de sorte qu'« il y avait une sorte de guerre silencieuse et incessante [...] des bombes incendiaires tombant brusquement quand on s'y attendait le moins. [...] Une fois la blessure infligée, toute retraite honorable était barrée à l'indigène [32] ».

L'objectif est la séparation de l'âme païenne du subterfuge de son « système subtil ». La stratégie de clivage est la production d'un espace de croyance contradictoire et multiple, plus souple et plus subtil encore, entre la

vraisemblance évangélique et la poésie des Védas ou du Coran. Un espace stratégique d'énonciation est produit – ni l'un ni l'autre – dont la vérité est de placer l'indigène dans ce moment d'énonciation que décrivent Benveniste et Lacan, où dire « je mens », c'est étrangement dire la vérité, et vice versa. Qui, en vérité, est interpellé dans la vraisemblance d'une telle traduction, qui doit être une métraduction ? Dans cette guerre subtile du discours colonial rôde la crainte qu'en parlant en deux langues, le langage lui-même soit doublement inscrit et le système intellectuel incertain. L'interrogation du colonisateur devient anormale, « car chaque terme que peut utiliser le missionnaire chrétien pour communiquer la vérité divine est déjà approprié au symbole choisi d'une certaine erreur mortelle chez la partie adverse [33] ». Si le monde du maître est déjà approprié et le monde de l'esclave indécidable, où se tient la vérité du non-sens colonial ?

Une question sous-jacente à l'incertitude intellectuelle générée par l'anomalie de la différence culturelle est celle du déplacement de la vérité qui est à la fois entre et au-delà de l'hybridité des images de la gouvernance, ou l'indécidabilité entre codes et textes, ou, de fait, l'impossibilité de la problématique coloniale de Sir Henry Maine : la tentative de conserver le temps véritable sur deux longitudes à la fois. C'est un déplacement de vérité dans l'identification même de la culture, ou une incertitude dans la structure de la « culture » comme identification d'une certaine vérité humaine discursive. Une vérité de l'humain qui est le foyer même de la culture ; une vérité qui « différencie » les cultures, affirme sa signification humaine, l'autorité de son discours. Lorsque le Mahométain est contraint de nier la démonstration logique du fait géographique et lorsque l'Hindou se détourne de la preuve oculaire, nous assistons à une forme d'ambivalence, un mode d'énonciation, une coercition du sujet indigène où aucune vérité ne peut exister. Ce n'est pas une simple question d'absence de rationalité ou de moralité : cela mène, à travers ces distinctions historiques et philosophiques de différences culturelles, à cet espace discursif précairement vide où gît la question de la capacité humaine de culture. Pour le dire de

façon un peu grandiloquente, le problème est désormais celui de la culture elle-même telle qu'elle en vient à être représentée et contestée dans l'imitation coloniale – et non dans l'identité – de l'homme. Comme précédemment, la question se pose dans l'indécidabilité archaïque de la culture.

Au milieu des années 1820, le Révérend Duff marche à la veille du Durgapuja dans le quartier de Calcultta où les sculpteurs d'images sont au travail. Ses yeux rencontrent un million d'images de la déesse Durga ; un million de marteaux frappant du cuivre et du fer assaillent ses oreilles ; un million de Durgas démembrées, des yeux, des bras, des têtes, certaines encore vierges de toute peinture, d'autres informes, l'assaillent tandis qu'il plonge dans la rêverie : « Les souvenirs du passé se mêlent étrangement à l'exhibition visible du présent. Les vieilles convictions ancrées de l'expérience familière trouvent soudain leur contrepoids dans une scène jusqu'ici inimaginée. Pour incliner [notre jugement tremblant] d'un côté ou de l'autre, pour déterminer la "propension au doute", vous regardez encore et encore les mouvements de ceux qui sont devant vous. Vous contemplez leur forme et vous ne pouvez douter qu'ils sont des hommes. [...] Votre surprise va croissant ; mais les fondements de votre décision se sont eux aussi multipliés [34]. »

Mon argument final interroge, dans la perspective coloniale, cette compulsion culturelle à « être, devenir, ou être vu comme humain [35] ». C'est un problème pris dans la syntaxe vacillante du passage tout entier ; qui s'entend finalement dans le « vous ne pouvez » du « vous ne pouvez douter qu'ils sont des hommes ». Je suggérerai que l'image coercitive du sujet colonisé produit une perte ou un manque de vérité qui articule une vérité étrange sur l'autorité culturelle coloniale et son espace figuratif de l'humain. La variété infinie de l'homme s'évanouit dans l'insignifiance lorsque, au moment du clivage discursif, il sursignifie ; il dit quelque chose qui porte à côté, quelque chose à côté de la vérité de la culture, quelque chose *abseits*. Une signification culturellement étrangère non parce qu'elle est parlée en de nombreuses langues, mais parce que la compulsion coloniale à la vérité est toujours un effet de ce

que Derrida a appelé la performance babélienne, dans l'acte de traduction, comme un transfert figuratif de signification à travers les systèmes de langage. Je le cite : « Lorsque Dieu impose et oppose son nom, il rompt la transparence rationnelle mais interrompt aussi [...] l'impérialisme linguistique. Il les destine à la loi de traduction à la fois nécessaire et impossible [...] transparence interdite, impossible univocité. La traduction devient la loi, le devoir et la dette, mais une dette dont on ne peut plus se décharger [36]. »

C'est une performance de la vérité ou le manque de celle-ci qui, dans la traduction, gêne le processus dialectique de généralité et de communicabilité culturelle. À sa place, là où il y a menace de surinterprétation, il ne peut y avoir de sujet de culture éthiquement ni épistémologiquement commensurable. Il y a, en fait, la survie à travers la culture d'une certaine folie intéressante, voire insurgante, qui subvertit l'autorité de la culture dans sa forme « humaine ». À ce point, vous ne serez sans doute pas surpris si, ayant aperçu le problème dans ces images démembrées de la déesse Durga, je me tourne à présent vers cette autre poupée vivante, Olympia, celle de *L'Homme au sable* de Hoffmann, sur quoi Freud a fondé son article sur « L'inquiétant », pour expliquer cette stratégie de clivage culturel : humain/non-humain ; société/ ou-boum.

Conservant mon goût pour les contraires, je suggère que nous lisions cette fable de la double étrangeté parmi les distinctions analytiques de Freud entre « incertitude intellectuelle » et « castration », entre « résolution » et « refoulement ». Ces doutes rongent son essai, au point qu'il en vient plus ou moins à suggérer une distinction analytique entre le « refoulement proprement dit » comme approprié à la réalité psychique, et le fait de « surmonter » – qui étend le terme de refoulement au-delà de son sens légitime – comme plus approprié à l'effort de refoulement de l'inconscient culturel [37]. C'est à travers la propre « incertitude intellectuelle » de Freud, au point de son exposition d'ambivalence psychique, qu'émerge à mon sens l'argument culturel du double étrange.

La figure d'Olympia se tient entre l'humain et l'automate, entre les manières et la reproduction mécanique, incarnant une aporie : une poupée vivante. À travers Durga et Olympia, l'esprit fantomatique magique du double embrasse, à un moment ou un autre, tout mon orchestre colonial : Marlow, Kurtz, Adela, Aziz, Nostromo, Duff, Maine, le hibou, les grottes de Marabar, Derrida, Foucault, Freud, le maître et l'esclave ensemble. Tous ces comédiens du « non-sens » de la culture se sont tenus, un bref moment, dans cet espace énonciatif indécidable où l'autorité de la culture est défaite dans le pouvoir colonial – ils ont appris la double leçon de la culture. Car l'étrange leçon du double, comme un problème d'incertitude intellectuelle, tient précisément dans sa double inscription. L'autorité de la culture, dans l'*epistemè* moderne, exige à la fois l'imitation et l'identification. La culture est *heimlich*, avec ses généralisations disciplinaires, ses récits mimétiques, son temps homogène et vide, sa sérialité, son progrès, ses coutumes et sa cohérence. Mais l'autorité culturelle est aussi un*heimlich*, car pour être distinctive, significative, influentielle et identifiable, elle doit être traduite, disséminée, différenciée, interdisciplinaire, intertextuelle, internationale, interraciale.

Dans cet entre-deux joue le temps d'un paradoxe colonial dans ces assertions contradictoires d'un pouvoir subordonné. Car la répétition du « même » peut être en fait son propre déplacement, peut transformer l'autorité de la culture en son propre non-sens précisément dans son moment d'énonciation. Car, au sens psychanalytique, « imiter », c'est s'accrocher au déni des limitations du soi ; « identifier », c'est assimiler de façon conflictuelle. C'est d'entre les deux, où la lettre de la loi ne sera pas assignée comme un signe, que le double de la culture revient étrangement – ni l'un ni l'autre, mais l'imposteur – pour moquer et imiter, pour perdre le sens du moi maître de lui et de sa souveraineté sociale. C'est à ce moment d'« incertitude » intellectuelle et psychique que la représentation ne peut plus garantir l'autorité de la culture ; et la culture ne peut plus garantir l'écriture de ses sujets « humains » comme

les signes de l'humanité. Freud négligeait l'étrangeté culturelle, mais Hoffmann était beaucoup plus avisé.

Si j'ai commencé avec le non-sens colonial, je veux terminer par le burlesque bourgeois métropolitain. Je cite *L'Homme au sable* de Hoffmann, un passage qui a échappé à Freud : « L'histoire de l'automate avait jeté de profondes racines dans leur âme, et il se glissa en eux une affreuse méfiance envers les figures humaines. Beaucoup d'amants, afin d'être bien convaincus qu'ils n'étaient pas épris d'une automate, exigèrent que leurs maîtresses dansassent hors de mesure et chantassent un peu faux ; ils voulurent qu'elles se missent à tricoter lorsqu'ils leur faisaient la lecture, et avant toute chose, ils exigèrent d'elles qu'elles parlassent quelquefois réellement, c'est-à-dire que leurs paroles exprimassent quelquefois des sentiments et des pensées [ce qui fit rompre la plupart des liaisons amoureuses]. [...] Spalanzani fut contraint de quitter l'Université, car l'on réprouvait unanimement, comme une supercherie des plus inconvenantes, le fait d'avoir introduit dans des sociétés raisonnables une poupée de bois en guise d'être vivant[38]. »

Nous sommes à présent face au double lien de la culture – un certain glissement ou clivage entre l'artifice humain et l'action discursive de la culture. Pour être véritable, il faut apprendre à être un peu faux, pas tout à fait raccord avec la signification de la généralisabilité culturelle. Comme le suggère Hoffmann, chanter un peu faux ; ne pas réussir à atteindre cette note aiguë de l'effet *Aïda* de James Boon ; parler de façon à montrer que vos mots sont issus de la sensation, ce qui revient à supposer qu'un certain non-sens les hante et les retient toujours. Mais quel degré de fausseté vous est-il nécessaire pour échouer à être heureusement, bien que dangereusement, humain ? Telle est la question coloniale ; c'est là, je crois, que se tient la vérité – comme toujours un peu à côté de la question.

La « folie » indigène a émergé comme une catégorie culturelle quasiment légale peu après l'établissement de la Cour suprême à Calcutta vers 1830, un peu comme le double étrange de la demande de vraisemblance et de témoignage – l'établissement de la Loi. La folie est une

forme de parjure pour laquelle, nous assure Halhed dans sa préface au *Code of Gentoo Laws*, il n'existe aucune forme européenne de mots. Mais pour notre délice et notre horreur, nous découvrons que sa structure répète ce clivage énonciatif que j'ai tenté de décrire. Il consiste, selon Halhed, « en faussetés totalement incompatibles entre elles et totalement contraires à leurs propres opinions, connaissances et convictions [...]. C'est comme la folie si inimitablement décrite par Cervantès, parfois relativement raisonnable, et parfois totalement sauvage et inconsciente d'elle-même [39] ».

Malgré des explications contemporaines adéquates, juridiques et sociologiques du parjure, le mythe du mensonge persiste dans les pages de pouvoir, jusque dans les rapports des Officiers de District dans les années 1920. Quelle est la vérité du mensonge ?

Quand le Mahométain est contraint de parler une vérité chrétienne, il nie la logique de ses sens ; l'Hindou nie l'évidence de ses yeux ; le Bengali renie son propre nom lorsqu'il se parjure lui-même. C'est du moins ce que l'on nous dit. À chaque fois, ce qui finit par être textualisé comme la vérité de la culture indigène est une part qui finit par être incorporée de façon ambivalente dans les archives du savoir colonial. Une part, comme le détail géographique qui est spécieux et à côté de la question. Une part, comme la « folie » qui est intraduisible, inexplicable, inconnaissable et pourtant répétée sans fin au nom de l'indigène. Ce qui émerge dans ces mensonges qui ne disent jamais la « complète » vérité, qui sont transmis de bouche à oreille, de livre en livre, c'est l'institutionalisation d'une forme de paranoïa discursive très spécifique qui doit être autorisée au point de son démembrement. C'est une forme de paranoïa persécutrice qui émerge de la propre demande structurée des cultures d'une imitation et d'une identification. C'est la survie archaïque du « texte » de la culture, qui est la demande et le désir de ses traductions, jamais la pure autorité de son originalité. Sa stratégie, comme l'a décrite le psychanalyste Karl Abraham, est une incorporation partielle ; une forme d'incorporation qui prive l'objet d'une partie de son corps en ceci que son

intégrité peut être attaquée sans détruire son existence. « Cela nous rappelle un enfant, écrit Karl Abraham, qui attrape une mouche et, lui ayant arraché une patte, la laisse partir [40]. » L'existence de l'indigène mutilé est nécessaire pour le prochain mensonge et le suivant, et encore le suivant – « L'horreur ! l'horreur ! ». Marlow, on s'en souvient, a dû mentir tandis qu'il se transportait du cœur des ténèbres jusqu'au boudoir belge. Tandis qu'il remplace les mots d'horreur par le nom de la Fiancée, nous lisons dans ce palimpseste ni l'un, ni l'autre, quelque chose de la vérité bizarre, ambivalente et malvenue du mensonge de l'empire.

CHAPITRE VIII

DisséminNation : temps, récit et les marges de la nation moderne[1]

Le temps de la nation

Le titre de ce chapitre – « DisséminNation » – doit certes à l'esprit et à la sagesse de Jacques Derrida, mais plus encore à ma propre expérience de migration. J'ai vécu ce moment de dispersion des gens qui, en d'autres temps et d'autres lieux, dans les nations des autres, devient un temps de regroupement. Regroupements d'exilés et d'émigrés et de réfugiés ; regroupement aux marges des cultures « étrangères » ; regroupement aux frontières ; regroupement dans les ghettos ou les cafés des centres-villes ; regroupement dans la demi-vie, la demi-lueur des langues étrangères, ou dans l'étrange fluidité de la langue d'un autre ; regroupant les signes d'approbation et d'acceptation, les niveaux, les discours, les disciplines ; regroupant les souvenirs de sous-développement, d'autres mondes vécus rétroactivement ; regroupant le passé dans un rituel de renaissance ; regroupant le présent. Et aussi le regroupement du peuple dans la diaspora : contractuels, migrants, internés ; le regroupement de statistiques incriminantes – performances scolaires, statuts légaux, statuts migratoires – la généalogie de cette figure solitaire que John Berger a appelée le septième homme. Le regroupement de nuages dont le poète palestinien Mahmoud

Darwish demande : « Où voleront les oiseaux au bout du dernier ciel[2] ? »

Au milieu de ces regroupements solitaires des peuples dispersés, de leurs mythes et leurs fantasmes et leurs expériences, émerge un fait historique d'une importance singulière. Plus délibérément qu'aucun autre historien, Eric Hobsbawm[3] écrit l'histoire de la nation occidentale moderne dans la perspective de la marge de la nation et de l'exil des migrants. L'émergence de la dernière phase de la nation moderne, depuis le milieu du XIX^e^ siècle, est aussi l'une des périodes les plus soutenues d'émigration de masse au sein même de l'Occident, et de l'expansion coloniale vers l'Est. La nation comble le vide laissé par le déracinement des communautés et des familles, et fait passer cette perte dans le langage de la métaphore. La métaphore, comme le suggère l'étymologie du mot, transfère la signification du foyer et de l'appartenance à travers le « passage du milieu », ou les steppes d'Europe centrale, à travers ces distances et ces différences culturelles qui forment l'étendue de la communauté imaginée du peuple-nation.

Mon souci premier n'est pas ici le national*isme*. D'une certaine façon, c'est contre la certitude historique et la nature installée de ce terme que je tente d'écrire la nation occidentale comme une façon obscure et douée d'ubiquité de vivre la *localité* de la culture. Cette localité tourne davantage *autour* de la temporalité qu'elle ne concerne l'historicité : une façon de vivre plus complexe que la « communauté » ; plus symbolique que la « société » ; plus connotative que le « pays » ; moins patriotique que la *patrie* ; plus rhétorique que la raison d'État ; plus mythologique que l'idéologie ; moins homogène que l'hégémonie ; moins centrée que le citoyen ; plus collective que « le sujet » ; plus psychique que la civilité ; plus hybride dans l'articulation des différences et des identifications culturelles que ne peut le représenter toute structuration hiérarchique ou binaire de l'antagonisme social.

En proposant cette construction culturelle d'idée de nation comme une forme d'affiliation sociale et textuelle, je ne cherche pas à dénier à ces catégories leurs histoires spécifiques et leurs significations particulières au sein de différents langages politiques. Ce que je m'efforce de formuler dans ce chapitre, ce sont les stratégies complexes d'identification culturelle et de discours qui fonctionnent au nom du « peuple » ou de la « nation » et en font les sujets immanents de toute une gamme de narrations sociales et littéraires. Mon insistance sur la dimension temporelle dans l'inscription de ces entités politiques – qui sont aussi de puissantes sources symboliques et affectives d'identité culturelle – sert à déplacer l'historicisme qui a dominé les discussions sur la nation en tant que force culturelle. L'équivalence linéaire de l'événement et de l'idée que propose l'historicisme présuppose le plus souvent un peuple, une nation ou une culture nationale comme une catégorie sociologique empirique ou une entité culturelle holistique. Toutefois, la force narrative et psychologique que l'idée de nation en arrive à faire porter sur la production culturelle et la projection politique est l'effet de l'ambivalence de la « nation » en tant que stratégie narrative. En tant que dispositif de pouvoir symbolique, elle produit un glissement continuel de catégories, comme la sexualité, l'affiliation de classe, la paranoïa territoriale ou la « différence culturelle » dans l'acte d'écriture de la nation. Ce qui est affiché dans ce déplacement et cette répétition de termes, c'est la nation comme mesure de la liminalité de la modernité culturelle.

Edward Said aspire à une interprétation séculière de ce type dans son concept de « mondialité », où « la particularité sensuelle comme la contingence historique [...] *existent au même niveau de particularité de surface* en tant que l'objet textuel lui-même[4] ». Fredric Jameson invoque quelque chose de semblable dans sa notion de « conscience situationnelle » ou d'allégorie nationale, « où le récit de l'histoire individuelle et de l'expérience individuelle ne peut finalement qu'impliquer le récit laborieux de la collectivité elle-même[5] ». Et Julia Kristeva parle peut-être un peu vite du plaisir de l'exil – « Comment éviter de sombrer dans le bourbier du sens commun, sinon en devenant étranger à son propre pays, à sa propre langue, à son propre sexe et à sa propre identité[6] ? » – sans réaliser à

quel point l'ombre de la nation s'étend sur la condition de l'exilé – ce qui peut en partie expliquer ses propres identifications labiles et ultérieures aux images d'autres nations : la « Chine », l'« Amérique ». Le nom de la nation est sa métaphore : *Amor Patria* ; *Mère Patrie* ; *Pig Earth* ; *Langue maternelle* ; *Matigari* ; *Middlemarch* ; *Enfants de Minuit* ; *Cent ans de solitude* ; *Guerre et paix* ; *Les Fiancés* ; *Kanthapura* ; *Moby Dick* ; *La Montagne magique* ; *Things Fall Apart*.

Il doit y avoir une tribu d'interprètes de telles métaphores – les traducteurs de la dissémination des textes et des discours à travers les cultures – capables d'accomplir ce que Said appelle un acte d'interprétation séculière : « Prendre en compte cet espace horizontal, séculier du spectacle fourmillant de la nation moderne [...] implique qu'aucune explication unique renvoyant aussitôt un individu à une origine unique n'est adéquate. Et de même qu'il n'y a pas de réponses dynastiques simples, il n'y a pas de formations discrètes ou de processus sociaux qui soient simples [7]. »

Si, dans notre théorie voyageuse, nous sommes ouverts à la *métaphoricité* des peuples des communautés imaginées – migrantes ou métropolitaines –, nous découvrirons que l'espace du peuple-nation moderne n'est jamais simplement horizontal. Leur mouvement métaphorique exige une sorte de « duplicité » dans l'écriture ; une temporalité de représentation qui se déplace entre formations culturelles et processus sociaux en l'absence d'une logique causale centrée. Et ces mouvements culturels dispersent le temps visuel, homogène de la société horizontale. Le langage séculier de l'interprétation doit aller au-delà du regard critique horizontal si nous devons donner à « l'énergie non séquentielle de la mémoire et de la subjectivité historique vécue » son autorité narrative appropriée. Il nous faut un autre temps d'écriture qui sera en mesure d'inscrire les intersections ambivalentes et chiasmatiques de temps et de lieu qui constituent l'expérience problématique « moderne » de la nation occidentale.

Comment écrit-on la modernité de la nation comme l'événement du quotidien et l'avènement de l'historique ?

Le langage de l'appartenance nationale est surchargé d'apologues ataviques, ce qui pousse Benedict Anderson à demander : « Mais pourquoi les nations célèbrent-elles leur vieillards et non leur remarquable jeunesse [8] ? » L'affirmation de la nation à la modernité, en tant que forme autonome ou souveraine de rationalité politique, est particulièrement contestable si, avec Partha Chatterjee, nous adoptons la perspective postcoloniale : « Le nationalisme [...] cherche à se représenter lui-même dans l'image des Lumières et échoue à le faire. Car l'idéal même des Lumières, pour affirmer sa souveraineté en tant qu'idéal universel, a besoin de l'Autre ; s'il pouvait jamais s'actualiser dans le monde réel comme le véritable universel, il se détruirait lui-même [9]. » Une telle ambivalence idéologique soutient bien le point paradoxal d'Ernest Gellner que la nécessité historique de l'idée de nation est en conflit avec les signes et les symboles contingents et arbitraires qui signifient la vie affective de la culture nationale. La nation peut illustrer une cohésion sociale moderne, mais « le nationalisme n'est pas ce qu'il paraît, et *surtout pas ce qu'il semble à ses propres yeux* [...]. Les haillons et les rafistolages culturels auxquels il a recours sont souvent des inventions historiques arbitraires. N'importe quel vieux chiffon aurait aussi bien fait l'affaire. Mais en aucun cas il ne s'ensuit que le principe du nationalisme [...] est lui-même le moins du monde contingent et accidentel [10] ».

Les problématiques frontières de la modernité se jouent dans ces temporalités ambivalentes de l'espace-nation. Le langage de la culture et de la communauté est en suspens sur les fissures du présent devenant les figures rhétoriques d'un passé national. Les historiens fascinés par l'événement, les origines de la nation, et les théoriciens politiques possédés des totalités « modernes » de la nation – « l'homogénéité, la littéralité et anonymat en sont les caractères clés [11] » – ne posent jamais la question essentielle de la représentation de la nation en tant que processus temporel.

Ce n'est en effet que dans le temps disjonctif de la modernité de la nation – en tant que savoir pris entre la rationalité politique et son impasse, entre les chiffons et les

haillons de la signification culturelle et les certitudes d'une pédagogie nationaliste – que les questions de la nation en tant que narration viennent à être posées. Comment inventer la narration de la nation qui doit médier entre la téléologie du progrès basculant dans le discours « éternel » de l'irrationalité ? Comment comprenons-nous cette « homogénéité » de la modernité – le peuple – qui, si elle est poussée trop loin, peut devenir quelque chose comme le corps archaïque de la masse despotique ou totalitaire ? Au milieu du progrès et de la modernité, le langage de l'ambivalence révèle une politique « sans durée », selon la formule provocatrice d'Althusser : « Un espace sans lieux, un temps sans durée [12]. » Écrire l'histoire de la nation exige que nous sachions articuler cette ambivalence archaïque qui informe le *temps* de la modernité. Nous pouvons commencer par questionner cette métaphore progressiste de la cohésion sociale moderne – *le nombre comme unique* –, partagée par les théories organiques du holisme de la culture et de la communauté, et par des théoriciens qui traitent le genre, la classe ou la race comme des totalités sociales expressives d'expériences collectives unitaires.

Sortir de la foule : nulle part ce diktat fondateur de la société politique de la nation moderne – son expression spatiale d'un peuple unitaire – n'a trouvé une *image* de soi aussi intriguante que dans ces divers langages de la critique littéraire qui cherchent à dépeindre le grand pouvoir de l'idée de nation dans les menues révélations de sa vie quotidienne ; dans les détails parlants qui émergent comme des métaphores de la vie nationale. Rappelons ici la magnifique description de Bakhtine d'une *vision d'émergence* nationale dans le *Voyage en Italie* de Goethe, qui représente le triomphe de l'élément réaliste sur l'élément romantique. Le récit réaliste de Goethe produit un temps national-historique qui rend visible un jour spécifiquement italien dans son déroulement temporel : « Les cloches sonnent, le rosaire est dit, la servante entre dans la pièce avec une lampe allumée et dit : *Felicissima notte !* [...] *S'il fallait leur mettre dans le dos une horloge allemande, ils seraient perdus* [13]. » Pour Bakhtine, c'est la vision

de Goethe du tintement microscopique, élémentaire et peut-être hasardeux de la vie quotidienne en Italie qui révèle l'histoire profonde de sa localité (*Lokalität*), la spatialisation du temps historique, « une humanisation créative de cette localité qui transforme une partie de l'espace terrestre en un lieu de vie historique des gens [14] ».

La métaphore récurrente du paysage comme paysage interne de l'identité nationale souligne la qualité de la lumière, la question de la visibilité sociale, le pouvoir de l'œil à naturaliser la rhétorique d'affiliation nationale et ses formes d'expression collective. Mais il y a toujours la présence distrayante d'une autre temporalité qui perturbe la contemporanéité du présent national, comme on l'a vu dans les discours nationaux par lesquels j'ai commencé. Malgré l'insistance de Bakhtine sur la vision réaliste de l'émergence de la nation dans l'ouvrage de Goethe, il reconnaît que l'origine de la *présence* visuelle de la nation est l'effet d'une bataille narrative. Dès le début, écrit Bakhtine, les conceptions réaliste et romantiques du temps coexistent dans le travail de Goethe, mais le fantomatique (*Gespenstermässiges*), le terrifiant (*Unerfreuliches*) et l'inexplicable (*Unzuberechnendes*) sont surmontés de façon cohérente par le processus structurant de la visualisation du temps : « La nécessité du passé et de sa place dans une ligne de développement continu [...] l'aspect du passé étant lié finalement à l'avenir nécessaire [15]. » Le temps national devient concret et visible dans le chronotype du local, du particulier, du graphique, du début jusqu'à la fin. La structure narrative de cette résolution *historique* du « fantomatique » ou du « double » est vue dans l'intensification de la synchronie narrative comme une position graphiquement visible dans l'espace : « Saisir le cours le plus élusif du temps historique pur et le fixer par une contemplation sans médiation [16]. » Mais de quel type de « présent » s'agit-il si c'est un processus cohérent de surmonter le temps fantomatique de la répétition ? Cet espace-temps national peut-il être aussi fixé ou aussi immédiatement visible que l'affirme Bakhtine ?

Si dans la « résolution » de Bakhtine, nous entendons l'écho d'un autre usage de ce terme par Freud dans son

essai sur « L'inquiétant », nous commençons à avoir une idée du temps complexe du récit national. Freud associe le terme *résoudre* [surmounting] aux refoulements d'un inconscient « culturel » ; un état liminal, incertain, de croyance culturelle, lorsque l'archaïque émerge au milieu des marges de la modernité comme le résultat d'une certaine ambivalence psychique ou d'une incertitude intellectuelle. Le « double » est la figure le plus souvent associée à cet étrange processus de « redoublement, division et interchangeabilité du moi [17] ». Ce « temps redoublé » ne peut être aussi simplement représenté comme visible ou flexible dans une « contemplation sans médiation » ; nous ne pouvons accepter non plus la tentative répétée de Bakhtine de lire l'espace national comme accompli uniquement dans la *plénitude du temps*. Une appréhension du temps « double et clivé », telle que je la propose, nous mène à questionner la vision homogène et horizontale associée à la communauté imaginée de la nation. Nous sommes poussés à nous demander si l'*émergence* d'une perspective nationale – d'une élite ou d'une culture subalterne – dans le cadre d'une culture de contestation sociale peut jamais articuler son autorité « représentative » dans cette plénitude du temps narratif et de la synchronie visuelle du signe que propose Bakhtine.

Deux analyses de l'émergence de récits nationaux semblent venir étayer ma suggestion. Elles représentent les visions du monde diamétralement opposées du maître et de l'esclave qui, à eux deux, rendent compte de la dialectique historique et philosophique majeure des temps modernes. Je pense à la magnifique analyse de John Barrell [18] du statut rhétorique du « gentleman anglais » dans la diversité sociale du roman du XVIII[e] siècle ; et à la lecture innovante de Houston Baker des « nouveaux modes *nationaux* de faire entendre, interpréter et parler le Nègre dans la Renaissance de Harlem [19] ».

Dans son essai, Barrell démontre comment la demande d'une vision holistique, représentative de la société ne pouvait être représentée que dans un discours *à la fois* obsessionnellement fixé sur, et incertain des frontières de la société et des marges du texte. Par exemple, le « langage

commun » hypostasié qui était celui du gentleman – que celui-ci soit Observateur, Spectateur, Orateur, « commun à tous en vertu du fait qu'il ne manifestait les particularités d'aucun [20] » – était avant tout défini par un processus de négation – de régionalisme, de métier, de capacité –, de sorte que cette vision centrée du « gentleman » est en quelque sorte « une condition au potentiel vide, imaginée comme susceptible d'englober toute chose, et qui ne peut pourtant donner aucune preuve d'avoir embrassé quoi que ce soit [21] ».

Un autre ton de liminalité résonne dans la description de Baker du « marronnage radical » qui a structuré l'émergence d'une culture afro-américaine expressive dans sa phase d'expansion « nationale ». Le sentiment de Baker que « le projet discursif » de la Renaissance de Harlem est moderniste s'appuie moins sur une compréhension strictement littéraire du terme, et davantage sur les conditions énonciatives agonistiques dans lesquelles la Renaissance de Harlem a modelé sa pratique culturelle. La structure transgressive, invasive du texte « national » noir, qui comporte des stratégies rhétoriques d'hybridité, de déformation, de masquage et d'inversion, se développe par le biais d'une vaste analogie avec la lutte de guérilla qui est devenue un mode de vie pour les communautés de « nègres marrons », ces esclaves fugitifs qui vivaient dangereusement et dans l'insubordination « aux frontières ou aux marges de toutes les promesses, de tous les profits et de tous les modes de production américains [22] ». À partir de cette position liminale, de minorité où, pour reprendre Foucault, les relations du discours sont de l'ordre de la guerre, la force du peuple d'une nation afro-américaine émerge dans la vaste métaphore du marronnage. Car ces « guerriers » lisent des écrivains, voire des « signes » : « Ces guerriers extrêmement adaptables et mobiles tiraient un maximum d'avantages de l'environnement local, frappant et se retirant avec une grande rapidité, se servant du maquis pour prendre leurs adversaires à revers, ne livrant bataille que lorsqu'ils le choisissaient, s'appuyant sur des réseaux fiables d'intelligence entre non-marrons (des

colons tant esclaves que blancs) et communiquant souvent à son de trompe [23]. »

Tant le gentleman que l'esclave, avec des significations culturelles différentes et à des fins historiques très diverses, démontrent que les forces de l'autorité sociale et de la subversion ou de la subalternité peuvent émerger dans des stratégies déplacées, voire décentrées de signification. Cela n'empêche pas ces positions d'être efficaces au sens politique, même si cela suggère que les positions d'autorité peuvent elles-mêmes participer d'un processus d'identification ambivalent. En effet, l'exercice du pouvoir peut être à la fois politiquement efficace et psychiquement *affectif* parce que la liminalité discursive par laquelle elle est signifiée peut offrir un portée plus vaste à une manœuvre stratégique et de négociation.

C'est précisément en lisant entre ces frontières de l'espace-nation que nous pouvons voir le concept de « peuple » émerger au sein d'une gamme de discours comme un double mouvement narratif. Les peuples ne sont pas seulement des événements historiques ou des éléments d'un corps politique patriotique. Ils sont aussi une stratégie rhétorique complexe de référence sociale : leur prétention à être représentatifs suscite une crise dans le processus de signification et d'énonciation discursive. Nous avons alors un territoire conceptuel contesté où le peuple de la nation doit être pensé dans un temps double ; les peuples sont les « objets » historiques d'une pédagogie nationaliste donnant au discours une autorité fondée sur l'origine historique prédonnée ou constituée *dans le passé* ; mais les peuples sont aussi les « sujets » d'un processus de signification qui doit effacer toute présence préalable ou originaire du peuple-nation pour démontrer les prodigieux principes vivants du peuple comme contemporanéité : comme ce signe du *présent* par lequel la vie nationale est rédimée et itérée comme un processus reproductif.

Les fragments, les pièces et les haillons de la vie quotidienne doivent être sans cesse transformés en signes d'une culture nationale cohérente, alors que l'acte même de la performance narrative interpelle un cercle croissant de

sujets nationaux. Dans la production de la nation en tant que récit, il y a un clivage entre la temporalité continuiste, accumulative du pédagogique, et la stratégie répétitive, récurrente du performatif. C'est par ce processus de clivage que l'ambivalence conceptuelle de la société moderne devient le site de *l'écriture de la nation*.

L'espace du peuple

La tension entre le pédagogique et le performatif que j'ai identifiée dans le discours narratif de la nation transforme la référence à un « peuple » – de quelque position politique ou culturelle qu'elle soit énoncée – en un problème de savoir qui hante la formation symbolique de l'autorité sociale moderne. Les peuples ne sont ni le début ni la fin du récit narratif ; ils représentent la tranche entre les pouvoirs totalisants du « social » en tant que communauté homogène et consensuelle, et les forces qui signifient le discours plus spécifique aux intérêts et aux identités contentieux, inégaux au sein de la population. Le système ambivalent de signification de l'espace-nation participe d'une genèse plus générale de l'idéologie dans les sociétés modernes, décrite par Claude Lefort. Pour lui aussi, c'est « l'énigme de la langue », à la fois interne et externe au sujet parlant, qui offre la meilleure analogie pour imaginer la structure de l'ambivalence qui constitue l'autorité sociale moderne. Je le citerai longuement, parce que sa capacité à représenter le *mouvement* du pouvoir politique, *au-delà* de la division binaire de l'aveuglement de l'Idéologie ou le la fulgurance de l'Idée, l'amène à ce site liminal de la société moderne d'où j'ai tenté d'extraire la narration de la nation et son peuple.

> Dans l'idéologie, la représentation de la règle se scinde de l'opération effective de la règle. [...] La règle est ainsi extraite d'une expérience de la langue, circonscrite, rendue pleinement visible et supposée commander les conditions de possibilité de cette expérience. [...] Ce qui fait l'énigme de la langue, qu'elle soit à l'intérieur et à l'extérieur du sujet parlant, qu'il y ait une

articulation de lui aux autres qui marque son avènement à soi et dont il ne dispose pas, voilà qui est recouvert par la figuration d'un « dehors » de la langue d'où elle s'engendrerait. [...] Nous découvrons l'ambiguïté de la représentation, dès lors que la règle est énoncée. Car son exhibition même mine le pouvoir qu'elle s'arroge d'introduire à la pratique. Ce pouvoir exorbitant, il faut, en effet, qu'il soit montré et simultanément qu'il ne doive rien au mouvement qui le fait apparaître. Pour être fidèle à son image, la règle doit être soustraite à toute question qui porterait sur son origine. Ainsi est-elle en excès sur les opération qu'elle commande. [...] Seule l'autorité du maître permet de recouvrir la contradiction, mais il est lui-même objet de représentation. Figuré comme détenteur du savoir de la règle, il laisse apparaître sur lui-même la contradiction. [...]

[...] Le discours idéologique que nous examinons n'a pas de cran d'arrêt ; ce qui le rend vulnérable, c'est sa tentative de rendre visible la place d'où serait concevable – à la fois pensable et engendrable – le rapport social ; c'est l'impuissance où il demeure de la fixer sans laisser paraître sa contingence, sans se condamner à glisser d'une position à une autre, sans rendre sensible ainsi l'instabilité d'un ordre qu'il est fait pour élever à la dignité de l'essence. [...] [Sa] tâche de généralisation implicite du savoir et d'homogénéisation implicite de l'expérience risque de se défaire devant l'insupportable épreuve d'une ruine de la certitude, d'un vacillement des figures du discours et, en conséquence, d'un morcellement du sujet [24].

Comment concevons-nous le « clivage » du sujet national ? Comment articulons-nous les différences culturelles dans cette vacillation de l'idéologie dont participe également le discours national, glissant de façon ambivalente d'une position d'énonciation à une autre ? Quelles sont les formes de vie luttant pour être représentées dans ce « temps » sans loi de la culture nationale, que Bakhtine surmonte dans sa lecture de Goethe, que Gellner associe aux haillons et aux pièces de la vie quotidienne, que Said décrit comme « l'énergie non séquentielle de la mémoire historique vécue et de la subjectivité », et que Lefort re-présente comme l'inexorable *mouvement de signification* qui à la fois constitue l'image exorbitante du pouvoir et la prive de la certitude et de la stabilité du centre ou de

l'enclosure ? Quels pourraient être les effets culturels et politiques de la liminalité de la nation, des marges de la modernité qui viennent à être signifiées dans les temporalités narratives du clivage, de l'ambivalence et de la vacillation ?

Privée de cette visibilité non médiée de l'historicisme – « regarder la légitimité des générations passées comme fournissant l'autonomie culturelle [25] » –, la nation devient le symbole de la modernité en devenant le symptôme d'une ethnographie du « contemporain » dans la culture moderne. Un tel déplacement de perspective émerge d'une connaissance du discours interrompu de la nation dans la tension entre signifier le peuple comme présence historique *a priori*, comme objet pédagogique ; et le peuple construit dans la performance du récit, son « présent » énonciatoire marqué dans la répétition et la pulsation du signe national. Le pédagogique fonde son autorité narrative dans une tradition du peuple décrite par Poulantzas [26] comme un moment de devenir désigné par *soi-même*, encapsulé dans une succession de moments historiques représentant une éternité produite par autogénération. Le performatif intervient dans la souveraineté de *l'autogénération* de la nation en jetant une ombre *entre* le peuple comme « image » et sa signification comme signe différenciant du Soi, distinct de l'Autre et de l'Extérieur.

Au lieu de la polarité entre une nation autogénérante préfigurative « en soi » et des nations extrinsèques, le performatif introduit une temporalité de l'« entre-deux ». La frontière qui marque l'existence de la nation interrompt le temps autogénérateur de la production nationale et trouble la signification du peuple en tant qu'homogène. Le problème n'est pas simplement l'« existence » de la nation, opposée à l'altérité d'autres nations. Nous sommes confrontés à la nation clivée articulant en son propre sein l'hétérogénéité de sa population. La Nation clivée Elle/Même, aliénée de son éternelle autogénération, devient un espace liminal significatif marqué *sur un mode interne* par les discours des minorités, les histoires hétérogènes de peuples aux prises entre eux, les autorités antagonistes et les localisations tendues de la différence culturelle.

Cette écriture double ou dissémi-*nation* n'est pas un simple exercice théorique sur les contradictions internes de la nation libérale moderne. La structure de la liminalité culturelle *au sein de la nation* serait un prérequis essentiel pour déployer un concept comme la distinction cruciale qu'établit Raymond Williams entre pratiques résiduelles et émergentes dans les cultures oppositionnelles qui exigent, insiste-t-il, un mode d'explication « non métaphysique, non subjectiviste ». L'espace de la signification culturelle que j'ai tenté d'ouvrir en faisant intervenir le performatif remplirait ce prérequis. La figure liminale de l'espace-nation assure qu'aucune idéologie politique ne peut s'affirmer comme une autorité transcendante ou métaphysique en soi. C'est parce que le sujet du discours culturel – l'action d'un peuple – est clivé dans l'ambivalence discursive qui émerge dans la lutte pour l'autorité narrative entre le pédagogique et le performatif. Cette temporalité disjonctive de la nation offrirait le cadre temporel adéquat pour représenter ces significations et pratiques résiduelles et émergentes que Williams localise aux marges de l'expérience contemporaine de la société. Leur émergence dépend d'une sorte d'ellipse sociale ; leur pouvoir de transformation dépend de leur déplacement historique : « Mais dans certains domaines, il y aura à certaines périodes des pratiques et des significations qui ne seront pas atteintes. Il y aura des aires de pratique et de signification que, du fait de son caractère limité, ou de sa profonde déformation, la culture dominante est par presque par définition incapable de reconnaître en aucun terme réel [27]. »

Lorsque Edward Said suggère d'inscrire la question de la nation dans le programme critique contemporain comme une herméneutique de « mondialité », il a pleinement conscience qu'une telle proposition ne peut plus émaner que des frontières liminales et ambivalentes qui articulent les signes de la culture nationale, en tant que « zones de contrôle *ou* d'abandon, de souvenir *et* d'oubli, de force *ou* de dépendance, d'exclusivité *ou* de partage [28] ».

Les contre-narrations de la nation qui ne cessent d'évoquer et d'effacer ses limites totalisantes – tant réelles que conceptuelles – perturbent ces manœuvres idéologiques

par lesquelles les « communautés imaginées » [nations imaginaires] se voient attribuer des identités essentialistes. Car l'unité politique de la nation consiste en un déplacement continuel de l'angoisse de son espace moderne irrémédiablement pluriel – représenter la territorialité moderne de la nation devient une temporalité archaïque, atavique du Traditionalisme. La différence d'espace revient comme l'Identité du temps, faisant du Territoire la Tradition, et du Peuple Un seul. Le point liminal de ce déplacement idéologique est la transformation de la frontière spatiale différenciée, le « dehors », en ce temps authentifiant « de l'intérieur » de la Tradition. Le concept freudien de « narcissisme des petites différences [29] », réinterprété à nos fins propres, permet de comprendre avec quelle facilité la frontière qui assure les limites cohésives de la nation occidentale peut se transformer imperceptiblement en une liminalité contentieuse interne offrant un lieu d'où parler en tant que la minorité, l'exilé, le marginal et l'émergent.

Freud utilise l'analogie des incessantes prises de bec entre communautés aux territoires contigus – les Espagnols et les Portugais, par exemple – pour illustrer l'identification ambivalente d'amour et de haine qui cimente une communauté : « Il est toujours possible de lier un nombre considérable de gens amoureux, tant qu'il en reste suffisamment pour assister à la manifestation de leur agressivité [30]. » Le problème reste bien sûr que les identifications ambivalentes d'amour et de haine occupent le même espace psychique ; et les projections paranoïaques « vers l'extérieur » reviennent hanter et cliver l'espace où elles sont produites. Tant que se maintient une nette frontière entre les territoires, et que la blessure narcissique reste contenue, l'agressivité sera projetée sur l'Autre ou sur l'Extérieur. Mais que se passe-t-il si, comme je le soutiens, les gens sont dans l'articulation d'un redoublement du discours national, un *mouvement* ambivalent entre les discours de la pédagogie et du performatif ? Que se passe-t-il si, comme le soutient Lefort, le sujet de l'idéologie moderne est clivé entre l'image iconique de l'autorité et le mouvement du signifiant qui produit l'image, le « signe »

du social étant ainsi condamné à glisser sans cesse d'une position à l'autre ? C'est dans cet espace de liminalité, dans « l'insupportable épreuve de l'effondrement de la certitude » que nous retrouvons les névroses narcissiques du discours national dont j'ai parlé plus haut. La nation n'est plus le signe de la modernité sous lequel se trouvent homogénéisées les différences culturelles dans une vision « horizontale » de la société. La nation révèle, dans sa représentation oscillante et ambivalente, une ethnographie de sa propre prétention à devenir *la* norme de la contemporanéité sociale.

Le peuple est devenu païen dans cet acte disséminatoire de récit social que Lyotard définit, contre la tradition platonicienne, comme le pôle privilégié de ce(lui) qui est narré : « [...] celui qui parle parle à la place du référent. En tant que narrateur, il est lui-même narré. Et d'une certaine façon il est déjà raconté, et ce qu'il raconte lui-même n'est pas quelque chose qui va détruire le fait que par ailleurs, il est *raconté* [31] ».

Cette inversion ou circulation narrative – qui est dans l'esprit de ma division du peuple – rend intenable toute prétention suprématiste ou nationaliste à la maîtrise de la culture, car la position de contrôle narratif n'est ni monoculaire ni monologique. Le sujet ne peut être saisi que dans le passage entre raconter/raconté, entre « ici » et « quelque part ailleurs », et dans cette double scène la condition même du savoir culturel est l'aliénation du sujet.

La signification de ce clivage narratif du sujet d'identification apparaît dans la description que donne Lévi-Strauss de l'acte ethnographique [32]. L'ethnographique demande que l'observateur lui-même soit un élément de son observation et ceci exige que le champ du savoir – le fait social complet – soit approprié de l'extérieur comme une chose, mais une chose qui comprend en elle-même la compréhension subjective de l'indigène. La transposition de ce processus dans le langage de la saisie de l'étranger – cette entrée dans l'aire du symbolique de la représentation/signification – rend alors le fait social « tridimensionnel ». Car l'ethnographie réclame que le sujet se clive lui-même en objet et sujet dans le processus d'identification de son

champ de savoir. L'objet ethnographique se constitue « grâce à la capacité du sujet à une auto-objectivation indéfinie (sans s'être tout à fait aboli comme sujet) pour projeter en dehors de lui de fragments de plus en plus menus de lui-même ».

Une fois établie la liminalité de l'espace-nation, et sa différence significative passée de la frontière « externe » à sa finitude « au sein de », la menace de la différence culturelle n'est plus le problème des « autres » peuples. Elle devient une question d'altérité du peuple-unique. Le sujet national se clive dans la perspective ethnographique de la contemporanéité de la culture tout en offrant une position théorique et une autorité narrative à des voix marginales de discours minoritaire. Elles n'ont plus besoin d'adresser leurs stratégies d'opposition à un horizon d'« hégémonie » envisagé comme horizontal et homogène. La grande contribution du dernier ouvrage de Foucault est de suggérer que les peuples émergent dans l'état moderne en tant que mouvement perpétuel d'« intégration marginale des individus ». « Que sommes-nous aujourd'hui [33] ? » Foucault pose cette très pertinente question ethnographique à l'Occident lui-même pour révéler l'altérité de sa rationalité politique. Il suggère que « la raison d'État » dans la nation moderne doit sortir des limites hétérogènes et différenciées de son territoire. La nation ne peut être conçue dans un état d'*équilibre* entre plusieurs éléments coordonnés et maintenus par une « bonne » loi. « [...] chaque État se trouve dans une rivalité permanente avec d'autres pays, d'autres nations et d'autres États, en sorte que chaque État n'a rien d'autre, devant lui, qu'un avenir indéfini de luttes [...]. La politique doit donc désormais traiter d'une irréductible multiplicité d'États qui luttent et rivalisent dans une histoire limitée. [...] l'État est sa propre finalité [...] [34] ».

Ce qui est politiquement significatif, c'est l'effet de cette finitude de l'État sur la représentation liminaire du peuple. Le peuple ne sera plus contenu dans ce discours national d'une téléologie du progrès ; de l'anonymat des individus ; de l'horizontalité spatiale de la communauté ; du temps homogène des récits sociaux ; de la visibilité historiciste de

la modernité, où « le présent de chaque niveau [du social] coïncide avec le présent de tous les autres, de sorte que le présent est une section *essentielle* qui rend l'essence *visible* [35] ». La finitude de la nation souligne l'impossibilité d'une telle totalité expressive, avec son alliance entre la plénitude du présent et l'éternelle visibilité du passé. La liminarité des peuples – leur double inscription en tant qu'objets pédagogiques et sujets performatifs – demande un « temps » du récit qui se trouve nié dans le discours de l'historicisme où le récit n'est que l'action de l'événement, ou le médium d'une continuité naturaliste de la Communauté ou de la Tradition. En décrivant l'intégration marginale de l'individu dans la totalité sociale, Foucault offre une description utile de la rationalité de la nation moderne. Sa principale caractéristique, écrit-il, « n'est ni la constitution de l'État, le plus froid de tous les monstres froids, ni l'essor de l'individualisme bourgeois. Je ne dirais pas même que c'est un effort constant pour intégrer les individus à la totalité politique. La caractéristique majeure de notre rationalité politique tient, à mon sens, à ce fait : cette intégration des individus en une communauté ou une totalité résulte d'une corrélation permanente entre une individualisation toujours plus poussée et la consolidation de cette totalité. De ce point de vue, nous pouvons comprendre pourquoi l'antinomie loi/ordre permet la rationalité politique moderne [36] ».

Nous avons appris, du *Surveiller et punir* de Foucault, que les sujets les plus individualisés sont les sujets situés aux marges du social, de sorte que la tension entre loi et ordre peut produire la société disciplinaire ou pastorale. Ayant placé le peuple aux limites du récit de la nation, je veux maintenant explorer des formes d'identité culturelle et de solidarité politique qui émergent des temporalités disjonctives de la culture nationale. Il y a une leçon d'histoire à apprendre de ces peuples dont les histoires de marginalité ont été le plus profondément enchevêtrées dans les antinomies de la loi et de l'ordre – les colonisés et les femmes.

Des marges et des minorités

La difficulté d'écrire l'histoire du peuple comme l'agonisme insurmontable du vivant, les expériences incommensurables de la lutte et la survie dans la construction d'une culture nationale, n'est nulle part mieux perçue que dans l'essai de Frantz Fanon, « Sur la culture nationale [37] ». Je commencerai par là, parce que c'est un avertissement contre l'appropriation intellectuelle de la « culture du peuple » (quelle qu'elle puisse être) dans un discours de la représentation qui peut être fixé et réifié dans les annales de l'Histoire. Fanon écrit contre cette forme d'historicisme rationaliste qui suppose qu'il existe un moment où les temporalités différentielles des histoires culturelles se soudent dans un présent immédiatement lisible. Dans le cas qui nous intéresse, il se concentre sur le temps de la représentation culturelle au lieu d'historiciser immédiatement l'événement. Il explore l'espace de la nation sans l'identifier aussitôt à l'institution historique de l'État. Mon propos n'étant pas l'histoire des mouvements nationalistes, mais uniquement certaines traditions d'écriture qui ont tenté de construire des récits de l'imaginaire social du peuple-nation, je dois à Fanon d'avoir libéré un certain temps incertain du peuple.

La connaissance du peuple dépend de la découverte, dit Fanon, « d'une substance beaucoup plus fondamentale qui, elle, est en plein renouvellement », une structure de répétition qui n'est pas visible dans la transparence des coutumes du peuple ou les évidentes objectivités qui semblent caractériser le peuple. « La culture fuit éminemment toute simplification », écrit Fanon, en s'efforçant de localiser le peuple dans un temps performatif : « le mouvement fluctuant auquel le peuple donne *précisément* forme ». Le présent de l'histoire du peuple est donc une pratique qui détruit les principes constants de la culture nationale qui tente de rappeler à un « véritable » passé national, souvent représenté sous les formes réifiées du réalisme et du stéréotype. Ces savoirs pédagogiques et ces récits nationaux inscrits dans la continuité manquent « ce lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple ». C'est à partir de

ce *déséquilibre* de la signification culturelle que la culture nationale finit par être articulée comme une dialectique entre plusieurs temporalités – moderne, coloniale, postcoloniale, « indigène » – qui ne peuvent être un savoir stabilisé dans son énonciation : « Il est toujours contemporain de l'acte de récitation. Il est l'acte présent qui dans chacune de ces occurrences veille dans la temporalité éphémère habitant l'espace entre le "j'ai entendu" et le "vous entendrez" [38]. »

La critique de Fanon des formes fixes et stables du récit nationaliste rend impératif de questionner les théories du temps vide, horizontal, homogène de la narration de la nation. Le langage de « l'instabilité occulte » de la culture a-t-il une pertinence en dehors du cadre de la lutte anticolonialiste ? L'incommensurable acte de vivre – si souvent écarté comme éthique ou empirique – a-t-il son propre récit ambivalent, sa propre histoire de la théorie ? Peut-il modifier la façon dont nous identifions la structure symbolique de la nation occidentale ?

Une semblable exploration du temps politique a une salutaire histoire féministe dans « Le temps des femmes [39] ». On a rarement reconnu que le célèbre essai de Kristeva qui porte ce titre a sa propre histoire conjoncturelle, culturelle, non pas simplement en psychanalyse et en sémiotique, mais dans une puissante critique et redéfinition de la nation en tant qu'espace pour l'émergence des identifications féministes politiques et psychiques. La nation en tant que dénominateur symbolique est, selon Kristeva, un puissant répertoire de savoir culturel qui efface la logique rationaliste et progressiste de la nation « canonique ». Cette histoire symbolique de la culture nationale est inscrite dans l'étrange temporalité du futur antérieur, dont les effets ne sont pas éloignés de l'instabilité occulte de Fanon.

Les frontières de la nation, selon Kristeva, doivent en permanence affronter une double temporalité : le processus d'identité constitué par la sédimentation historique (le pédagogique) ; et la perte d'identité dans le processus signifiant d'identification culturelle (le performatif). Le temps et l'espace de la construction de la finitude de la

nation chez Kristeva est proche de mon argument que la figure du peuple émerge dans l'ambivalence narrative de temps et de significations disjonctifs. La circulation concurrente du temps linéaire, cursif et monumental dans le même espace culturel constitue une nouvelle temporalité historique que Kristeva identifie à des stratégies féministes, de type psychanalytique, d'identification politique. Ce qui est remarquable, c'est son insistance que le signe marqué du genre puisse rassembler des temps historiques aussi exorbitants.

Les effets politiques du temps multiple des femmes mène à ce que Kristeva appelle la « démassification de la différence ». Le moment culturel d'« instabilité occulte » de Fanon signifie le peuple dans un mouvement fluctuant *auquel il donne précisément forme*, de sorte que le temps postcolonial interroge les traditions téléologiques du passé et du présent, et la *sensibilité* historiciste polarisée de l'archaïque et du moderne. Il ne s'agit pas de simples tentatives d'inverser l'équilibre du pouvoir dans un ordre inchangé de discours. Fanon et Kristeva cherchent à redéfinir le processus symbolique par lequel l'imaginaire social – la nation, la culture ou la communauté – devient le sujet du discours et l'objet de l'identification psychique. Ces temporalités féministes et postcoloniales nous forcent à repenser le signe de l'histoire *au sein* de ces langages, politique ou littéraire, qui désignent le peuple « comme unique ». Ils nous forcent à penser la question de la communauté et de la communication *sans* le moment de la transcendance : comment comprenons-nous de telles formes de contradiction sociale ?

L'identification culturelle est alors en suspens sur le fil de ce que Kristeva appelle la « perte d'identité » et que Fanon décrit comme une profonde « indécidabilité » culturelle. Le peuple en tant que forme de discours émerge de l'abîme d'énonciation où le sujet se clive, où le signifiant « s'évanouit », où le pédagogique et le performatif s'articulent sur un mode agonistique. Le langage de la collectivité et de la cohésion nationale est désormais en jeu. Ni l'homogénéité culturelle, ni l'espace horizontal de la nation ne peuvent être autoritairement représentés dans le domaine

familier de la *sphère publique* : la causalité sociale ne peut être comprise adéquatement comme un effet déterministe ou surdéterminé d'un centre « étatique » ; pas plus que la rationalité du choix politique ne peut se diviser entre les domaines opposés du privé et du public. Le récit de la cohésion nationale ne peut plus être signifié, selon les termes d'Anderson, comme une « solidité sociologique [40] » fixée dans « une succession de *pluriels* » – hôpitaux, prisons, villages éloignés – où l'espace social est clairement limité par ces objets répétés qui représentent un horizon naturaliste, national.

Un tel pluralisme du signe national, où la différence revient sous la forme du même, est contesté par la « perte d'identité » du signifiant qui inscrit le récit du peuple dans l'écriture ambivalente, « double » du performatif et du pédagogique. Le mouvement de signification *entre* l'image dominatrice du peuple et le mouvement de son signe interrompt la succession de pluriels qui produit la solidité sociologique du récit national. La totalité de la nation affronte, et est traversée par, un mouvement supplémentaire d'écriture. La structure hétérogène de la supplémentarité de Derrida dans *l'écriture* suit de près le mouvement agonistique et ambivalent entre le pédagogique et le performatif qui informe le discours narratif de la nation. Le supplément « cumule et accumule la présence. C'est ainsi que l'art, la *technè*, l'image, la représentation, la convention, etc., viennent en supplément de la nature et sont riches de toute cette fonction de cumul [41] » (le pédagogique). Le *double entendre* du supplément suggère toutefois qu'« [il] intervient ou s'insinue *à-la-place-de* [...]. S'il représente et fait image, c'est par le défaut *antérieur* d'une présence. [...] le supplément est un adjoint, une instance subalterne qui *tient-lieu*. En tant que substitut, il ne s'ajoute pas simplement à la positivité d'une présence, il ne produit aucun relief [...] Quelque part, quelque chose peut se remplir de *soi-même*, ne peut s'accomplir qu'en se laissant combler par signe et procuration [42] » (le performatif).

C'est dans cet espace supplémentaire de redoublement – *non de pluralité* – où l'image est présence et procuration, où le signe complète et vide la nature, que les temps

disjonctifs de Fanon et Kristeva peuvent se transformer en discours d'identités culturelles émergentes au sein d'une politique non pluraliste de la différence.

Cet espace supplémentaire de signification culturelle qui ouvre – et rassemble – le performatif et le pédagogique offre une structure narrative caractéristique de la rationalité politique moderne : l'intégration marginale d'individus dans un mouvement répétitif entre les antinomies de la loi et de l'ordre. À partir du mouvement liminaire de la culture de la nation – ouvrir et rassembler tout à la fois – émerge le discours de la minorité. Sa stratégie d'intervention peut se comparer à ce que la procédure parlementaire britannique appelle une question supplémentaire – une question qui vient s'ajouter à ce qui est inscrit à « l'ordre du jour » auquel doit répondre un ministre. Venant « après » l'original, ou « en sus », la question supplémentaire a cet avantage d'introduire un sentiment de « secondarité » ou de report dans la structure de la question originale. La stratégie supplémentaire suggère qu'« ajouter » n'est pas « additionner », mais peut brouiller le calcul. Comme l'a dit succinctement Gasché, « les suppléments [...] sont des plus qui suppléent à un moins originel [43] ». La stratégie supplémentaire interrompt la sérialité successive du récit des pluriels et du pluralisme en modifiant radicalement leur mode d'articulation. Dans la métaphore de la communauté nationale vue comme un « tous pour un », le *un* est désormais la tendance à totaliser le social dans un temps homogène et vide, et la répétition de ce moins dans l'origine, le moins-que-un qui intervient avec une temporalité métonymique, itérative.

On perçoit un effet culturel de cette coupure (brisure) métonymique dans la représentation du peuple dans les écrits politiques de Julia Kristeva. Si nous élidons ses concepts de temps des femmes et d'exil féminin, elle semble soutenir que la « singularité » de la femme – sa représentation comme fragmentation et pulsion – produit une dissidence et une distanciation dans le lien symbolique même qui démystifie « *la communauté* de langage en tant qu'outil universel et unifiant, outil qui totalise et égalise [44] ». La minorité n'affronte pas simplement le

pédagogique, ou le discours-maître avec un référent contradictoire ou négatif. Elle interroge son objet en commençant par mettre en retrait son objectif. S'insinuant dans les termes de référence du discours dominant, le supplémentaire antagonise le pouvoir implicite de généraliser, de produire de la solidité sociologique. Le questionnement du supplément n'est pas une rhétorique répétitive de la « fin » de la société, mais une méditation sur la disposition de l'espace et du temps d'où doit *commencer* le récit de la nation. Le pouvoir de la supplémentarité n'est pas la négation des contradictions sociales déjà constituées du passé ou du présent ; sa force tient – comme nous le verrons dans la discussion de *Handsworth Songs* qui suit – dans la renégociation de ces temps, de ces termes et de ces contradictions par lesquels nous transformons notre contemporanéité incertaine et passante dans les signes de l'histoire.

Handsworth Songs[45] est un film réalisé par le Black Audio and Film Collective au cours des émeutes de 1985 dans le quartier d'Hansworth de Birmingham. Tourné au cœur des émeutes, il est hanté par deux moments : l'arrivée de la population migrante dans les années cinquante, et l'émergence d'un peuple noir anglais dans la diaspora. Le film lui-même est partie prenante de l'émergence d'une politique culturelle noire britannique. Entre le moment de l'arrivée des immigrants et l'émergence des minorités se déroule le temps cinématographique d'un déplacement continuel du récit. C'est le temps de l'oppression et de la résistance ; le temps de la performance des émeutes, traversé par les savoirs pédagogiques des institutions d'État. Le racisme des statistiques et des documents et des journaux est interrompu par le vivant confus dont rendent compte les chansons de Handsworth.

Deux souvenirs se sont rappelés sans cesse pour traduire la confusion vivante de l'histoire dans le temps de la migration : d'abord, l'arrivée du bateau chargé d'immigrants des anciennes colonies, débarquant tout juste du bateau, dans l'éternelle arrivée – comme dans le scénario fantasmatique du roman familial de Freud – au pays où les rues sont pavées d'or. Il est suivi d'une autre image de la confusion et

du pouvoir d'un peuple émergent – ce moment où un rasta en dreadlocks se fraie un chemin à travers un détachement de policiers au cours de l'émeute. Ce souvenir revient sans cesse par flashs tout au long du film : une dangereuse répétition dans le présent du champ cinématographique ; le bord de la vie humaine qui traduit ce qui viendra ensuite et ce qui s'est passé avant dans l'écriture de l'Histoire. Écoutons la répétition du temps et de l'espace des peuples que je me suis efforcé de créer : « Dans le temps je demanderai l'impossible pour lui arracher ce qui est possible, Dans le temps les rues m'affirmeront sans excuse, Dans le temps j'aurai raison de dire qu'il n'y a pas d'histoires [...] dans l'émeute seulement les fantômes d'autres histoires. »

La demande symbolique de différence culturelle constitue un histoire au milieu du soulèvement. Du désir du possible dans l'impossible, dans le présent historique des émeutes, émergent les répétitions fantomatiques d'autres histoires, le souvenir d'autres soulèvements de gens de couleur : Broadwater Farm ; Southall ; St. Paul, à Bristol. Dans la répétition fantomatique de la femme noire de Lozells Road qui voit l'avenir dans le passé. Il n'y a pas d'histoires dans les émeutes, seulement les fantômes d'autres histoires, dit-elle à un journaliste local : « On peut voir Enoch Powell en 1969, Michael X en 1965. » Et de ce rassemblement de répétitions, elle construit une histoire.

À travers le film, écoutons une autre femme qui parle un autre langage historique. Du monde archaïque de la métaphore, saisi dans le mouvement du peuple, elle traduit le temps du changement dans le flux et le reflux du rythme sans maître du langage : le temps successif de l'instantanéité, battant contre les horizons fixes, et puis le flux de l'eau et des mots :

Je marche en tournant le dos à la mer, les horizons droit devant
Font onduler la mer qui va et vient,
Un pas et je glisse sur elle.
Marchant péniblement dans les pas de mon voyage
Quand je me lève elle remplit mes os.

La perplexité du vivant ne doit pas être comprise comme une angoisse existentielle, éthique de l'empirisme de la vie quotidienne dans le « présent éternellement vivant » qui donne au discours libéral une riche référence sociale en relativisme moral et culturel. Pas plus qu'il ne faut l'associer trop hâtivement à la *présence* spontanée et primordiale du peuple dans les discours libératoires du *ressentiment* populiste. Dans la construction de ce discours de « perplexité vivante » que je m'efforce de produire, nous devons nous souvenir que l'espace de la vie humaine est poussé à son incommensurable extrême ; le jugement du vivant est rendu confus ; le topos du récit n'est ni l'idée transcendantale, pédagogique de l'Histoire, ni l'institution de l'État, mais une étrange temporalité de la répétition de l'un dans l'autre – un mouvement oscillant dans le *présent* gouvernant de l'autorité culturelle.

Le discours de la minorité pose l'acte d'émergence dans l'entre-deux antagoniste de l'image et du signe, de l'accumulatif et de l'ajout, de la présence et de la délégation. Il conteste les généalogies « originaires » qui mènent à des assertions de suprématie culturelle et de priorité historique. Le discours de la minorité reconnaît le statut de la culture nationale – et le peuple – comme un espace contentieux, performatif de la perplexité du vivant au milieu des représentations pédagogiques de plénitude de la vie. Or, il n'y a pas de raison de croire que ces marques de différence ne puissent inscrire une « histoire » du peuple ou devenir les points de rassemblement de la solidarité politique. Toutefois, elles ne célébreront pas la monumentalité de la mémoire historiciste, la totalité sociologique de la société, ou l'homogénéité de l'expérience culturelle. Le discours de la minorité révèle l'insurmontable ambivalence qui structure le mouvement équivoque du temps historique. Comment rencontrer le passé comme une antériorité qui introduit sans cesse une altérité dans le présent ? Comment alors raconter le présent comme une forme de contemporanéité qui n'est ni ponctuelle ni synchrone ? Dans quel temps historique ces configurations de différence culturelle prennent-elles les formes de l'autorité culturelle et politique ?

Anonymat social et anomie culturelle

Le récit de la nation moderne ne peut commencer, soutient Benedict Anderson dans *L'Imaginaire national*, qu'une fois que la notion de « l'arbitraire du signe » a fissuré l'ontologie sacrée du monde médiéval et son imaginaire essentiellement visuel et sonore. En « séparant le langage de la réalité », soutient Anderson, le signifiant arbitraire permet une temporalité nationale de l'« entretemps », une forme de temps homogène et vide. C'est le temps de la modernité culturelle qui surpasse la notion prophétique de simultanéité-dans-le-temps. Le récit de l'« entretemps » autorise « une simultanéité transversale, intertemporelle, non plus marquée par la préfiguration et l'accomplissement, mais par la coïncidence temporelle ; c'est une simultanéité que l'on mesure par l'horloge et le calendrier[46] ». Une telle forme de temporalité produit une structure symbolique de la nation comme « communauté imaginée » qui, en restant à la mesure et à la diversité de la nation moderne, travaille comme l'intrigue d'un roman réaliste. Le battement régulier interne du temps du calendrier, dit Anderson, donne au monde imaginé de la nation une solidité sociologique ; il relie sur la scène nationale divers actes et acteurs qui n'ont aucune conscience les uns des autres, sauf comme une fonction de cette synchronicité du temps qui n'est pas préfigurative, mais bien une forme de contemporanéité civile réalisée dans la *plénitude* du temps.

Anderson historicise l'émergence du signe arbitraire du langage – et il parle ici du processus de signification plus que de la progression du récit – comme ce qui devait venir avant que le récit de la nation moderne ne puisse commencer. En décentrant la visibilité prophétique et la simultanéité des systèmes médiévaux de représentation dynastique, la communauté homogène et horizontale de la société moderne peut émerger. Le peuple-nation, toutefois, divisé et clivé, peut encore prendre, dans la fonction de l'imaginaire social, une forme d'« anonymat » démocratique. Il y a cependant une profonde ascèse dans l'anonymat de la communauté moderne et dans sa temporalité,

l'*entretemps* qui structure sa conscience narrative. Il faut souligner que le récit de l'imaginaire nationale se construit à partir de deux temporalités incommensurables de signification qui menacent sa cohérence.

L'espace du signe arbitraire, sa séparation du langage et de la réalité, permet à Anderson de souligner la nature imaginaire ou mythique de la société de la nation. Toutefois, le temps différentiel du signe arbitraire n'est ni synchrone ni sériel. Dans la séparation du langage et de la réalité – dans le *processus* de signification –, il n'y a pas d'équivalence épistémologique du sujet et de l'objet, pas de possibilité de mimésis de la signification. Le signe temporalise la différence itérative qui circule au sein du langage, dont est fait le sens, mais il ne peut être représenté thématiquement au sein d'un récit comme un temps homogène et vide. Une temporalité de ce type est antithétique à l'altérité du signe qui, pour reprendre mon image de la « question supplémentaire » de signification culturelle, aliène la synchronicité de la communauté imaginée. Du lieu de l'« entretemps », où l'homogénéité culturelle et l'anonymat démocratique articulent la communauté nationale, émerge une voix plus instantanée et subalterne du peuple, les discours de la minorité qui parlent dans l'entre-deux des temps et des lieux.

Après avoir localisé la communauté imaginée de la nation dans le temps homogène du récit réaliste, Anderson abandonne l'« entretemps » vers la fin de son ouvrage – sa temporalité pédagogique du peuple. Pour représenter le peuple comme un discours performatif d'identification publique – processus qu'il appelle « l'unissonance », Anderson a recours à un autre temps du récit. L'unissonance est cette « forme particulière de communauté contemporaine que seul suggère le langage [47] », et cet acte-discours patriotique n'est pas écrit dans l'« entretemps » synchronique, romanesque, mais inscrit dans une soudaine primordialité du sens qui « paraît surgir *imperceptiblement* d'un passé sans horizon [48] ». Ce mouvement du signe ne peut être simplement historicisé dans l'émergence du récit réaliste du roman.

C'est à ce point du récit du temps national que le

discours unisonnant produit son identification collective du peuple, non comme une quelconque identé nationale transcendante, mais dans un langage de redoublement qui surgit du clivage ambivalent du pédagogique et du performatif. Le peuple émerge dans un étrange moment de leur histoire « présente » comme « une intimation fantomatique de simultanéité à travers le temps homogène et vide ». Le poids des mots du discours national vient d'une « Anglicité pour ainsi dire ancestrale [49] ». C'est précisément de ce *temps* répétitif de l'antérieur aliénant (plutôt que de l'origine) que parle Lévi-Strauss lorsque, expliquant l'« unité inconsciente » de la signification, il suggère que « le langage n'a pu apparaître qu'en une seule fois. Les choses ne peuvent avoir commencé à *signifier* progressivement [50] ». Dans cette soudaine absence de temps du « en une seule fois », il n'y a pas de synchronie mais une cassure temporelle, pas de simultanéité mais une disjonction spatiale.

L'« entretemps » est le signe du processif et du performatif, non un simple présent continu, mais le présent comme succession sans synchronie – l'itération du signe de l'espace-nation moderne. En intégrant l'*entretemps* au sein du récit national, où les gens vivent leurs vies plurielles et autonomes dans un temps homogène et vide, Anderson manque le temps aliénant et itératif du signe. Il naturalise la « soudaineté » momentanée du signe arbitraire, sa pulsation, en en faisant une partie de l'émergence historique du roman, une narration synchronique. Mais la soudaineté du signifiant est incessante ; instantanée plutôt que simultanée. Elle introduit un espace significatif d'itération plutôt qu'une sérialité progressive ou linéaire. L'« entretemps » se transforme en un tout autre temps, ou un signe ambivalent, du peuple national. C'est le temps de l'anonymat du peuple, c'est aussi le lieu de l'anomie de la nation.

Comment devons-nous comprendre cette antériorité de signification en tant que position de savoir social et culturel, ce temps de l'« avant » de la signification, qui ne se résoudra pas harmonieusement dans le présent comme continuité de la tradition – inventée ou non ? Elle a sa

propre histoire nationale dans le « Qu'est-ce qu'une nation ? » de Renan, qui fut le point de départ des essais les plus importants sur l'émergence moderne de la nation – Kamenka, Gellner, Benedict Anderson, Tzvetan Todorov. Selon l'argument de Renan, la fonction pédagogique de la modernité – la volonté d'être une nation – introduit dans le présent énonciatif de la nation un temps différentiel et itératif de réinscription qui me semble intéressant. Renan soutient que le principe non naturaliste de la nation moderne est représenté dans la *volonté* de nation – non dans les identités préalables de race, de langue ou de territoire. C'est la volonté qui unifie la mémoire historique et assure le consentement actuel. La volonté est, en fait, l'articulation du peuple-nation : « L'existence d'une nation est (pardonnez-moi la métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. [...] Le vœu des nations est, en, définitive, le seul critérium légitime, celui auquel il faut toujours en revenir [51]. »

La volonté de nation circule-t-elle dans la même temporalité que le désir de plébiscite quotidien ? Se pourrait-il que le plébiscite itératif décentre la pédagogie totalisante de la volonté ? La volonté de Renan est elle-même le site d'un étrange oubli de l'histoire du passé de la nation : la violence qui a présidé à l'établissement du mandat de la nation. C'est cet oubli – la signification d'un moins dans l'origine – qui constitue le *début* du récit de la nation. Cet arrangement syntaxique et rhétorique de la discussion est plus éclairant que toute lecture franchement historique ou idéologique. Écoutons la complexité de cette forme d'oubli qui est le moment où s'articule la volonté nationale : pourtant « tout citoyen français doit avoir oublié le massacre de la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XII[e] siècle [52] ».

C'est à travers cette syntaxe de l'oubli – être obligé d'oublier – que l'identification problématique d'un peuple national devient visible. Le sujet national est produit dans ce lieu où le plébiscite quotidien – le nombre unitaire – circule dans le grand récit de la volonté. Toutefois, l'équivalence de la volonté et du plébiscite, l'identité de la partie et

du tout, du passé et du présent, est traversée par « l'obligation d'oublier », ou d'oublier de se souvenir. L'antériorité de la nation, signifiée dans la volonté d'oubli, modifie totalement notre compréhension de la passéité du passé et du présent synchrone de la volonté de nation. Nous sommes dans un espace discursif comparable au moment d'unissonance chez Anderson, lorsque le temps homogène et vide de l'« entretemps » de la nation est traversé par la simultanéité fantomatique d'une temporalité de redoublement. Être obligé d'oublier – dans la construction du présent national – n'est pas une question de mémoire historique ; c'est la construction d'un discours sur la société qui *accomplit* le problème de totaliser le peuple et d'unifier la volonté nationale. Ce temps étrange – oublier de se souvenir – est un lieu d'« identification partielle » inscrit dans le plébiscite quotidien que représente le discours performatif du peuple. Le retour pédagogique de Renan à la volonté de nation est à la fois constitué et mis en cause par la circulation du grand nombre dans le plébiscite. Cette rupture dans l'identité de la volonté est un autre exemple du récit supplémentaire de la nation qui « s'ajoute » sans « s'additionner ». Puis-je vous rappeler la suggestive description par Claude Lefort de l'impact idéologique du suffrage au XIX[e] siècle, alors que le danger de la masse était jugé presque aussi menaçant que celui de la criminalité ? « L'idée du grand nombre en tant que tel est opposée à l'idée de la substance de la société. La masse brise l'unité, détruit l'identité [53]. » C'est la répétition du signe national comme succession numérique plutôt que synchronie qui révèle cette étrange temporalité de déni implicite dans la mémoire nationale. Être obligé d'oublier devient la base pour se rappeler la nation, la peupler à neuf, imaginer la possibilité d'autres formes antagonistes et libératoires d'identification culturelle.

Anderson manque à localiser le temps aliénant du signe arbitraire dans son espace naturalisé, nationalisé de la communauté imaginée. Bien qu'il emprunte sa notion du temps homogène et vide du récit moderne de la nation à Walter Benjamin, il lui échappe cette profonde ambivalence que Benjamin place au cœur de l'énonciation du récit

de la modernité. Ici, tandis que les pédagogies de la vie et de la volonté contestent les histoires confuses des gens vivants, de leurs cultures de survie et de résistance, Benjamin introduit un écart non synchrone, incommensurable au milieu de l'acte du récit. À partir de ce clivage dans l'énonciation, à partir du romancier tardif émerge une ambivalence dans le récit de la société moderne qui répète, sans conseil et sans consolation, au milieu de la plénitude : « Le romancier se tient à l'écart. Le lieu de naissance du roman est l'individu solitaire, qui ne peut plus traduire sous forme exemplaire ce qui est en lui le plus essentiel, car il ne reçoit plus de conseils et ne sait plus en donner. Écrire un roman, c'est mettre en relief, dans une vie, tout ce qui est sans commune mesure. Au cœur même de la vie en ce qu'elle a de plus riche, par la description de cette richesse, le roman révèle la situation d'un homme qui ne reçoit ni ne donne aucun conseil [54]. »

C'est à partir de cette incommensurabilité au milieu du quotidien que la nation énonce son récit disjonctif. Des marges de la modernité aux extrêmes insurmontables du récit, nous rencontrons la question de la différence culturelle comme la perplexité de vivre et d'écrire la nation.

La différence culturelle

La différence culturelle ne doit pas être comprise comme le libre jeu de polarités et de pluralités dans le temps homogène et vide de la communauté nationale. La discordance des significations et des valeurs générée dans le processus de l'interprétation culturelle est un effet de la perplexité de vivre dans les espaces liminaires de la société nationale que j'ai tenté de retracer. La différence culturelle, en tant que forme d'intervention, participe d'une logique de subversion supplémentaire comparable aux stratégies du discours minoritaire. La question de la différence culturelle nous confronte à une disposition de savoirs ou une distribution de pratiques qui existent côte à côte, *abseits* désignant une forme de contradiction ou d'antagonisme social qui doit plutôt être négociée que

dépassée. La différence entre des sites et des représentations disjonctifs de la vie sociale doit être articulée sans résoudre les significations et les jugements incommensurables produits au sein du processus de négociation transculturelle.

L'analyse de la différence culturelle intervient pour transformer le scénario de l'articulation et non pas simplement pour mettre à nu les raisons de la discrimination politique. Elle change la position d'énonciation et les relations de discours en son sein ; non seulement ce qui est dit, mais d'où cela se dit ; non simplement la logique de l'articulation, mais le *topos* de l'énonciation. L'objectif de la différence culturelle est de réarticuler la somme des savoirs du point de vue de la position significative de la minorité qui résiste à la totalisation – la répétition qui ne sera pas le retour du même, le moins-originaire qui résulte en des stratégies politiques et discursives où ajouter *à* n'est pas additionner, mais sert à perturber le calcul de pouvoir et de savoir en produisant d'autres espaces de signification subalterne. Le sujet du discours de la différence culturelle est dialogique ou transférentiel sur le mode psychanalytique. Il se constitue à travers le locus de l'Autre qui suggère à la fois que l'objet de l'identification est ambivalent et, de façon plus significative, que l'acte d'identification n'est jamais pur ou holistique, mais s'effectue toujours par un processus de substitution, de déplacement ou de projection.

La différence culturelle ne représente pas seulement le différend entre des contenus opposés ou des traditions antagoniques de valeurs culturelles. Elle introduit dans le processus de jugement et d'interprétation culturels ce choc soudain du temps successif, non synchronique de signification, ou l'interruption de la question de la supplémentarité que j'ai élaborée plus haut. La possibilité même d'une contestation culturelle, la capacité à déplacer le champ des savoirs, ou à s'engager dans la « guerre de position », marquent l'établissement de nouvelles formes de signification et de stratégies d'identification. Les désignations de la différence culturelle interpellent les formes de l'identité qui, du fait de leur implication permanente dans d'autres

systèmes symboliques, sont toujours « incomplètes » ou ouvertes à la traduction culturelle. La structure *étrange* de la différence culturelle est proche de la compréhension de Lévi-Strauss de « l'inconscient comme offrant le caractère commun et spécifique des faits sociaux. [...] non parce qu'il abrite nos êtres les plus secrets, mais parce qu'il [...] nous permet de coïncider avec des formes d'activité qui sont *à la fois les nôtres et autres* [55] ».

Il ne suffit pas de prendre conscience des systèmes sémiotiques qui produisent les signes de la culture et de leur dissémination. De façon bien plus significative, nous sommes confrontés au défi de lire, dans le présent d'une performance culturelle spécifique, les traces de tous ces discours disciplinaires et institutions de savoirs qui constituent la condition et les contextes de la culture. Comme je l'ai soutenu tout au long de ce chapitre, un tel processus critique exige une temporalité culturelle à la fois disjonctive et capable d'articuler, selon les termes de Lévi-Strauss, « des formes d'activité qui sont à la fois nôtres et autres ».

J'utilise le terme de « traces » pour suggérer un type particulier de transformation discursive *interdisciplinaire* qu'exige l'analyse de la différence culturelle. Entrer dans l'interdisciplinarité des textes culturels signifie que nous ne pouvons contextualiser la forme culturelle émergente en la localisant en termes d'une quelconque causalité ou origine discursive prédonnée. Nous devons toujours garder un espace supplémentaire ouvert pour l'articulation de savoirs culturels qui sont adjacents ou adjoints, mais pas nécessairement cumulatifs, téléologiques ou dialectiques. La « différence » du savoir culturel qui « s'ajoute » mais « ne s'additionne pas » est l'ennemie de la généralisation implicite du savoir de l'homogénéisation *implicite* de l'expérience, que Claude Lefort définit comme les grandes stratégies de contention et de fermeture dans l'idéologie bourgeoise moderne.

L'interdisciplinarité est la reconnaissance du signe émergent de différence culturelle produit dans le mouvement ambivalent entre le discours pédagogique et le discours performatif. Elle n'est jamais la simple addition harmonieuse de contenus ou de contextes qui accroît la

positivité d'une *présence* disciplinaire ou symbolique prédonnée. Dans la quête haletante de traduction culturelle, les sites hybrides de signification ouvrent dans le langage de la culture un clivage suggérant que la similitude du *symbole* tel qu'il joue à travers les sites culturels ne doit pas obscurcir le fait que la répétition du *signe* est, dans chaque pratique sociale spécifique, à la fois différente et différentielle. Ce jeu disjonctif du symbole et du signe fait de l'interdisciplinarité une instance du point limite de la traduction que Walter Benjamin décrit comme « le caractère étranger du langage [56] ». Le « caractère étranger » du langage est le noyau de l'intraduisible qui va au-delà du transfert de la question du sujet entre différents textes ou pratiques culturels. Le transfert de signification ne peut jamais être complet entre différents systèmes de signification, ni même en eux, car « le langage de la traduction enveloppe son contenu comme un manteau royal aux amples plis [...]. [Il] signifie un langage plus exalté que le sien propre et reste donc inadéquat à son contenu, surpuissant et étranger [57] ».

C'est trop souvent le glissement de signification qui est célébré dans l'articulation de la différence, aux dépens de ce processus troublant qu'est l'écrasement du contenu par le signifiant. L'effacement du contenu dans la structure invisible mais insistante de la différence linguistique ne conduit pas à une connaissance générale, formelle, de la fonction du signe. Le manteau mal coupé de la langue aliène le contenu, en ce sens qu'il le prive d'un accès immédiat à une référence stable ou holistique « hors de » lui-même. Il suggère que les significations sociales se constituent dans l'acte même d'énonciation, dans le clivage disjonctif, non équivalent de l'*énoncé* et de l'*énonciation*, sapant ainsi la division de la signification sociale en un dedans et un dehors. Le contenu devient la *mise en scène* aliénante qui révèle la structure signifiante de la différence linguistique : un processus jamais vu en lui-même, mais seulement aperçu dans l'écart ou l'écartement du manteau royal de Benjamin, ou dans le frôlement entre similitude du symbole et différence du signe.

L'argument de Benjamin peut être élaboré en une

théorie de la différence culturelle. Ce n'est qu'en s'engageant dans ce qu'il appelle « l'air linguistique le plus pur » – le signe comme antérieur à tout *site* de signification – que l'effet-réalité du contenu peut être dominé, ce qui rend alors tous les langages culturels « étrangers » à eux-mêmes. Et c'est à partir de cette perspective étrangère qu'il devient possible d'inscrire la localisation spécifique des systèmes culturels – leurs incommensurables différences – et, par cette appréhension de la différence, d'accomplir l'acte de traduction culturelle. Dans l'acte de traduction, le contenu « donné » devient étrange et étranger ; et ceci, en retour, laisse le langage de la traduction *Aufgabe*, toujours confronté à son double, l'intraduisible – étrange et étranger.

Le caractère étranger des langues

Parvenu à ce point, il me faut laisser place à la *vox populi* : à une tradition généralement tue des gens du *pagus* – coloniaux, postcoloniaux, migrants, minorités –, peuples errants qui ne seront pas contenus au sein du *Heim* de la culture nationale et de son discours univoque, mais sont eux-mêmes les bornes d'une frontière mouvante qui écarte les bornes de la nation moderne. Ils sont l'armée de réserve des travailleurs migrants de Marx, qui, en parlant l'étrangeté dans la langue, clivent la voix patriotique de l'univocité et deviennent l'armée mobile de métaphores, de métonymies et d'anthropomorphismes de Nietzsche. Ils articulent la mort annoncée de l'idée d'une « communauté imaginée » de la nation ; les métaphores éreintées de la resplendissante vie nationale circulent désormais dans une autre narration de visas d'entrée, de passeports et de permis de travail qui à la fois préservent et font proliférer, lient et battent en brèche les droits de l'homme de la nation. Traversant l'accumulation de l'histoire de l'Occident, il y a ces gens qui parlent le discours crypté de la mélancolie et du migrant. Leur voix ouvre un vide comparable à ce que Abraham et Torok décrivent comme un radical *anti-métaphorique* : « La destruction en

imagination de l'acte même qui rend la métaphore possible – l'acte de mettre le vide oral originel en mots, l'acte d'introjection[58]. » L'objet perdu – le *Heim* national – est répété dans le vide qui à la fois préfigure et préempte l'« univoque » qui le rend *unheimlich* ; analogue à l'incorporation qui devient le double démonique de l'introjection et de l'identification. L'objet de la perte s'écrit par le biais du corps des gens, comme il se répète dans le silence qui parle le caractère étranger de la langue. D'un travailleur turc en Allemagne, dans les termes de John Berger :

> C'est comme si sa migration était un rêve rêvé par un autre. L'intention du migrant est traversée par des nécessités historiques dont ni lui ni ceux qu'il rencontre ne sont conscients. Ainsi, c'est comme si sa vie était rêvée par un autre. […] Abandonnons la métaphore. […] Ils regardent les gestes et apprennent à les imiter. […] la répétition par laquelle chaque geste vient se superposer à un autre, de façon précise mais inexorable, la pile des gestes grossissant de minute en minute, d'heure en heure, est épuisante. La cadence du travail ne laisse pas le temps de se préparer au geste. Le corps perd son âme dans le geste. Comme le masque des mots est opaque […] Il a traité les sons de la langue inconnue comme s'ils étaient du silence. Pour briser son silence, il a appris vingt mots de la nouvelle langue. Mais à sa grande stupeur, leur sens a changé quand il les a utilisés. Il a demandé du café. Ce que les mots voulaient dire pour le barman, c'est qu'il demandait un café dans un bar où il n'aurait pas dû en demander. Il a appris le mot fille. Ce qu'a signifié le mot quand il s'en est servi, c'est qu'il était un chien en chaleur. Peut-on voir à travers l'opacité des mots[59] ?

À travers l'opacité des mots, nous sommes confrontés à la mémoire historique de la nation occidentale qui est « obligée d'oublier ». Ayant entamé ce chapitre sur le besoin pour la nation d'une métaphore, je me tourne à présent vers les silences désolés des gens errants ; vers ce « vide oral » qui émerge quand le Turc abandonne la métaphore d'une culture nationale *heimlich* : pour l'émigrant turc, le retour final est mythique, nous dit-on. « C'est

l'étoffe du regret et de la prière. [...] tel qu'il l'imagine, il n'arrive jamais. Il n'y a pas de retour final [60]. »

Dans la répétition geste après geste, dans le rêve rêvé par un autre, dans le retour mythique, ce n'est pas seulement la figure de la répétition qui est *unheimlich*, mais le désir du Turc de survivre, de se nommer, de se fixer – ce qui est innommé par le geste même. Le geste sans cesse chevauche et accumule, sans s'additionner en un savoir-faire. Sans la langue pour jeter un pont entre savoir et faire, sans l'objectivation du processus social, le Turc mène la vie du double, de l'automate. Ce n'est pas le combat du maître et de l'esclave, mais, dans la reproduction mécanique des gestes, une simple imitation de la vie et du travail. L'opacité de la langue échoue à traduire ou à briser son silence et « le corps perd l'esprit dans le geste ». Le geste se répète et le corps revient maintenant, enveloppé non de silence, mais étrangement non traduit dans le lieu raciste de son énonciation : dire le mot « fille », c'est être un chien en chaleur, demander du café, c'est rencontrer le bar interdit aux gens de couleur.

L'image du corps revient là où il ne devrait y avoir que sa trace, en tant que signe ou lettre. Le Turc comme chien n'est ni une simple hallucination ni une phobie ; c'est une forme plus complexe de fantasme social. Son ambivalence ne peut se lire comme une simple projection raciste/sexiste où la culpabilité de l'homme blanc serait projetée sur l'homme noir ; son angoisse contenue dans le corps de la femme blanche dont le corps sert d'écran et fait écran au fantasme raciste. Ce qu'oublie une telle lecture, c'est précisément l'axe d'identification – le désir d'un homme (blanc) pour un homme (noir) – qui souscrit à cette énonciation et produit « l'illusion de référence », l'homme-chien qui affronte la langue raciste avec sa propre altérité, son caractère étranger.

L'Autre silencieux du geste et de l'échec du discours devient ce que Freud appelle « ce membre hasardeux de la horde [61] », l'Étranger, dont la présence sans langage évoque une angoisse et une agressivité archaïques en empêchant la quête d'objets d'amour narcissiques où le sujet peut se redécouvrir lui-même, et sur lequel s'appuie

l'amour-propre du groupe. Si le désir des migrants d'« imiter » la langue produit un vide dans l'articulation de l'espace social – rendant présente l'opacité du langage, son résidu intraduisible –, le fantasme raciste, qui nie l'ambivalence de son désir, ouvre un autre vide dans le présent. Le silence du migrant suscite ces fantasmes racistes de pureté et de persécution qui doivent toujours revenir de l'Extérieur pour rendre étranger le présent de la vie de la métropole ; pour la rendre étrangement familière. Dans le processus par lequel la position paranoïaque finit par vider le lieu d'où elle parle, nous commençons à voir une autre histoire de la langue allemande.

Si l'expérience du *Gastarbeiter* turc représente la radicale incommensurabilité de la traduction, les *Versets sataniques* de Salman Rushdie tente de redéfinir les frontières de la nation occidentale, de sorte que « le caractère étranger du langage » devient l'implacable condition culturelle pour l'énonciation de la langue maternelle. Dans le passage sur Rosa Diamond, Rushdie semble suggérer que ce n'est que par un processus de dissémi*Nation* – du sens, du temps, des peuples, des frontières culturelles et des traditions historiques – que l'altérité radicale de la culture nationale pourra créer de nouvelles formes de vie et d'écriture : « L'ennui avec les Angang Anglais, c'est que leur hishis histoire s'est passée outre-mer, alors ils ne savent papa pas ce qu'elle signifie [62]. »

S.S. Sisodia l'ivrogne – aussi appelé Whisky Sisodia – marmonne ces mots dans sa litanie sur « l'Ennui avec les Anglais ». L'esprit de ses mots nourrit l'argument de ce chapitre. J'ai suggéré que le passé national atavique et son langage d'appartenance archaïque marginalisent le présent de la « modernité » de la culture nationale, suggérant en somme que l'histoire se passe « en dehors » du centre et du noyau. Plus spécifiquement, j'ai soutenu qu'il faut aussi voir les appels au passé national comme l'espace antérieur de signification qui « singularise » la totalité culturelle de la nation. Cela introduit une forme d'altérité du discours que Rushdie incarne sous la double figure narrative de Gibreel Farishta/Saladin Chamcha, ou Gibreel Farishta/Sir Henry Diamond, suggérant ainsi que

la narration nationale est le lieu d'une identification ambivalente ; une marge de l'incertitude de la signification culturelle qui peut devenir l'espace d'une position de minorité agonistique. Au milieu de la plénitude de la vie, et à travers la représentation de sa plénitude, le roman offre la preuve de la profonde perplexité du vivant.

Douée du don de voir les fantômes, Rosa Diamond, pour qui le radotage est devenu une consolation dans sa grande vieillesse, représente le *Heim* ou terre natale anglaise. Neuf cents ans d'histoire passent à travers son frêle corps translucide et s'inscrivent dans un étrange clivage de sa langue : « les phrases éculées – *une affaire à suivre, aux premières loges* – [qui] lui donnaient l'impression d'être solide, immuable, éternelle, et pas la créature de failles et d'absences qu'elle se savait être aujourd'hui [63] ». Construit sur les pédagogies et les pedigrees bien polis de l'unité nationale – sa vision de la bataille de Hastings est l'ancre de son être – et à la fois loti et fracturé dans l'incommensurable perplexité de la vie de la nation, le vert et plaisant jardin de Rosa Diamond est le lieu où Gibreel Farishta atterrit quand il tombe du ventre du Boeing au-dessus de l'Angleterre détrempée du sud.

Gibreel enfile les vêtements de feu le mari de Rosa, Sir Henry Diamond, ex-propriétaire terrien aux colonies, et par ce mimétisme postcolonial, il exacerbe le clivage discursif entre l'image d'une histoire nationale continue et « les failles et les absences » dont elle se sait constituée. Ce qui émerge, sur un certain plan, c'est un roman-feuilleton populaire d'amours argentines secrètes et adultères, la passion dans la pampa avec Martin de la Cruz. Ce qui est plus significatif et en tension avec l'exotisme, c'est l'émergence d'un récit national hybride qui transforme le passé nostalgique en un « avant » disruptif et déplace le présent historique – l'ouvre à d'autres histoires et d'incommensurables sujets narratifs. La coupure ou le clivage dans l'énonciation émerge avec sa temporalité itérative pour réinscrire la figure de Rosa Diamond dans un nouvel et terrifiant avatar. Gibreel, le migrant hybride déguisé en Sir Henry Diamond, imite les idéologies coloniales collaboratrices du patriotisme et du patriarcat, privant ces narrations de

leur autorité impériale. Le regard que renvoie Gibreel traverse l'histoire synchrone de l'Angleterre, les souvenirs essentialistes de William le Conquérant et de la bataille de Hastings. Au milieu d'un récit de sa ponctuelle routine domestique avec Sir Henry – le sherry quand l'horloge sonnait six heures –, Rosa Diamond est saisie par un autre temps et une autre mémoire du récit et, du haut « des premières loges » de l'histoire impériale, on entend ses failles et ses absences parler d'une autre voix : « Puis elle commençait sans s'occuper de ilétaitunefois, ou de savoir si c'était vrai ou faux, il voyait l'énergie féroce qu'elle mettait dans son récit [...] et il se rendait compte que le sac de chiffons de ses souvenirs confus était en fait son cœur même, son autoportrait [...]. Et il était impossible de distinguer le souvenir des désirs, ou la reconstruction coupable de la vérité confessée – parce que même sur son lit de mort Rosa Diamond ne savait pas comment regarder son histoire dans les yeux [64]. »

Et qu'en est-il de Gibreel Farishta ? Eh bien, il est la paille dans l'œil de l'histoire, son point aveugle qui empêche le regard nationaliste de se focaliser au centre. Son imitation de la masculinité et de la mimésis coloniales permet aux absences de l'histoire nationale de parler dans le récit ambivalent, le sac de chiffons. Mais c'est précisément cette « sorcellerie narrative » qui établit le propre retour de Gibreel dans l'histoire contemporaine. En tant que poscolonial tardif, il marginalise et singularise la totalité de la culture nationale. Il est l'histoire qui s'est faite ailleurs, outre-mer ; sa présence migrante, postcoloniale n'évoque pas un harmonieux patchwork de cultures, mais articule le récit de la différence culturelle qui ne peut jamais laisser l'histoire nationale se regarder narcissiquement dans les yeux.

Car la liminalité de la nation occidentale est l'ombre de sa propre finitude : l'espace colonial affiché dans la géographie imaginative de l'espace métropolitain ; la répétition ou le retour du migrant postcolonial pour aliéner le holisme de l'histoire. L'espace postcolonial est désormais « supplémentaire » au centre métropolitain ; il se tient dans une relation subalterne d'adjonction qui n'agrandit

pas la *présence* de l'Occident mais retrace ses frontières dans la limite menaçante, agonistique de la différence culturelle qui ne s'additionne jamais vraiment, toujours moins qu'une nation et son double.

De ce clivage du temps et du récit émerge un étrange, un puissant savoir au migrant qui est à la fois schizoïde et subversif. Sous son déguisement d'Archange Gibreel, il embrasse la sombre histoire de la métropole : « L'angoisse d'une ville qui se vautrait [...] dans son présent furieux de masques et de parodies, étouffée et écrasée par le fardeau insupportable de son passé dont elle ne se débarrassait pas, les yeux fixés dans le vide sur son avenir appauvri [65]. » À partir du récit décentré de Rosa Diamond, « sans se soucier de ilétaitunefois », Gibreel devient – bien que sur le mode de la folie – le principe de la répétition vengeresse : « Ces Anglais impuissants ! – Pensaient-ils que leur histoire ne reviendrait pas les hanter ? – "L'indigène est un opprimé dont le rêve permanent est devenir le persécuteur" (Fanon)... Il allait renouveler cette terre. Il était l'Archange, Gibreel. – *Et je suis de retour* [66] ! »

Si la leçon du récit de Rosa est que la mémoire nationale est toujours le site de l'hybridité des histoires et du déplacement des narrations, à travers Gibreel, le migrant vengeur, nous apprenons l'ambivalence de la différence culturelle : c'est l'articulation à travers l'incommensurable qui structure tous les récits d'identification et tous les actes de traduction culturelle. « Il se rendait compte maintenant qu'il était lié pour toujours à son adversaire, les bras serrés autour du corps de l'autre, bouche à bouche, tête-bêche... Assez de ces ambiguïtés d'inspiration anglaise, de ces confusions biblico-sataniques !... Coran 18, 50, c'était aussi clair que le jour. – Comme cette version était limpide ! Pratique, terre à terre, compréhensible – Iblis/Chaytan représentant les ténèbres, et Gibreel la lumière... Oh, la plus sournoise, la plus diabolique des villes ! – Bon, le problème avec les Anglais était leur, Leur – En un mot, Gibreel déclare solennellement le signe le plus naturalisé de la différence culturelle : "Le problème avec les Anglais était leur : *leur météorologie*" [67]. »

Le climat anglais

Terminer sur le climat anglais, c'est invoquer à la fois les signes les plus changeants et les plus immanents de la différence nationale. C'est encourager les souvenirs de la nation « profonde » gravés dans la craie et le calcaire ; les jetés de lit en quilt ; les landes battues des vents ; les villes aux silencieuses cathédrales ; ce coin d'un champ étranger qui est l'Angleterre éternelle. Le climat anglais fait aussi revivre les souvenirs de son double démonique : la chaleur et la poussière de l'Inde ; le sombre vide de l'Afrique ; le chaos tropical jugé despotique et ingouvernable, et donc digne de la mission civilisatrice. Ces géographies imaginaires qui dessinaient les pays et les empires sont en train de changer, ces communautés imaginées qui jouaient sur les frontières univoques de la nation chantent désormais des partitions différentes. Si j'ai commencé par l'éparpillement des gens à travers les pays, je veux finir sur leur rassemblement dans la cité. Le retour du diasporique ; le postcolonial.

Handsworth songs ; le Londres tropicalisé de Rushdie, grotesquement rebaptisé Ellehoenne déèrerheuesse dans l'imitation du migrant : c'est dans la cité que les migrants, les minorités, les diasporiques viennent changer l'histoire de la nation. Si j'ai suggéré que les gens émergent dans la finitude de la nation, marquant la liminalité de l'identité culturelle, produisant le discours à double tranchant des territoires et des temporalités sociaux, en Occident, et de plus en plus ailleurs, c'est la ville qui offre l'espace où se jouent les identifications émergentes et les nouveaux mouvements sociaux du peuple. C'est là qu'à notre époque la perplexité du vivant s'expérimente avec le plus d'acuité.

Dans les greffes narratives de ce chapitre, je n'ai cherché aucune théorie générale, juste une certaine tension productive de la perplexité de la langue dans différents lieux de la vie. J'ai pris la mesure de l'instabilité occulte de Fanon et des temps parallèles de Kristeva dans le « récit incommensurable » du narrateur moderne de Benjamin pour suggérer non le salut, mais une étrange survie culturelle des gens. Car c'est en vivant à la frontière de l'histoire

et de la langue, aux limites de la race et du genre, que nous sommes en position de traduire leurs différences en une sorte de solidarité. Je veux terminer par un fragment souvent traduit de l'essai de Walter Benjamin, « La tâche du traducteur ». J'espère qu'il sera lu désormais sur les bords de la nation, à travers le sens de la ville, depuis la périphérie du peuple, dans la dissémination transnationale de la culture : « [...] de même que les débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le tout, doivent s'accorder dans les plus petits détails mais non être semblables les uns aux autres, ainsi, au lieu de s'assimiler au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, amoureusement et jusque dans le détail, adapter dans sa propre langue le mode de visée de l'original, afin de rendre l'un et l'autre reconnaissables comme fragments d'un même vase, comme fragments d'un même langage plus grand [68] ».

CHAPITRE IX

Le postcolonial et le postmoderne : la question de l'agent

> « [P]our certains d'entre nous, le principe de l'indéterminisme est ce qui rend compréhensible la liberté consciente de l'homme. »
>
> Jacques DERRIDA [1]

La survivance de la culture

La critique postcoloniale porte témoignage des forces inégales de représentation culturelle impliquées dans la lutte pour l'autorité politique et sociale au sein de l'ordre mondial moderne. Les perspectives postcoloniales émergent du témoignage colonial des pays du tiers monde et des discours des « minorités » au sein des divisions géopolitiques entre Est et Ouest, Nord et Sud. Elles interviennent dans ces discours idéologiques de la modernité qui s'efforcent de donner une « normalité » hégémonique au développement inégal et aux histoires différentielles souvent désavantagées des nations, des races, des communautés, des peuples. Elles formulent leurs révisions critiques autour de questions de différence culturelle, d'autorité sociale et de discrimination politique pour révéler les moments antagonistes et ambivalents au sein des « rationalisations » de la modernité. En infléchissant un peu les propos de Jürgen Habermas, nous pourrions

aussi soutenir que le projet postcolonial, au niveau théorique le plus général, cherche à explorer ces pathologies sociales – « perte de signification, conditions d'anomie » – qui ne se bornent plus à « se regrouper autour de l'antagonisme de classe, [mais] sont éclatées en contingences historiques largement éparpillées [2] ».

Ces contingences sont souvent les bases historiquement nécessaires pour élaborer des stratégies d'émancipation et mettre en scène d'autres antagonismes sociaux. Reconstituer le discours de la différence culturelle exige autre chose qu'une simple modification des contenus et des symboles culturels ; un remplacement dans le même cadre temporel de représentation n'est jamais adéquat. Il faut une révision radicale de la temporalité sociale où peuvent s'écrire des histoires émergentes, la réarticulation du « signe » où les identités culturelles peuvent s'inscrire. Et la contingence comme le temps signifiant de stratégies contre-hégémoniques n'est pas une célébration du « manque » ou de l'« excès » d'une série autoperpétuante d'ontologies négatives. Un tel « indéterminisme » est la marque de l'espace conflictuel et pourtant productif où l'arbitraire du signe de la signification culturelle émerge dans les limites régulées du discours social.

En ce sens salutaire, une série de théories critiques contemporaines suggère que c'est à partir de ceux qui ont subi la condamnation de l'histoire – subjugation, domination, diaspora, déplacement – que nous apprenons nos leçons les plus durables de vie et de pensée. Il y a même une conviction croissante que l'expérience affective de la marginalité sociale – telle qu'elle émerge dans les formes culturelles non canoniques – transforme nos stratégies critiques. Cela nous contraint à affronter le concept de culture en dehors des *objets d'art* ou par-delà la canonisation de l'« idée » de l'esthétique, à voir dans la culture une production inégale, incomplète de sens et de valeur, souvent composée de demandes et de pratiques incommensurables, issue de l'acte de survie sociale. La culture cherche à créer une textualité symbolique, à donner au quotidien aliénant une aura de sens de soi, une promesse de plaisir. La transmission de *cultures de survie* ne s'effectue pas dans

le *musée imaginaire* bien ordonné des cultures nationales, avec leurs prétentions à la continuité d'un « passé » authentique et d'un « présent » bien vivant – que cette échelle de valeurs soit préservée dans les traditions organicistes « nationales » du romantisme ou dans les proportions plus universelles du classicisme.

La culture comme stratégie de survie est à la fois transnationale et translationnelle. Elle est transnationale parce que les discours postcoloniaux contemporains sont enracinés dans des histoires spécifiques de déplacement culturel, qu'il s'agisse du « passage du milieu » de l'esclavage et du servage, de la « sortie d'Europe » de la mission civilisatrice, de la fausse accommodation de la migration du tiers monde vers l'Occident après la Seconde Guerre mondiale, ou du trafic des réfugiés économiques et politiques dans et hors du tiers monde. La culture est translationnelle parce que ces histoires spatiales de déplacement – désormais accompagnées des ambitions territoriales de technologies de communication « globales » – font de la question du mode de signification de la culture, ou de ce qui est signifié par le mot *culture*, une question passablement complexe.

Il devient crucial de distinguer entre la semblance et la similitude des symboles à travers diverses expériences culturelles – littérature, art, musique rituelle, vie et mort – et la spécificité sociale de chacune de ces productions de signification tandis qu'elles circulent comme signes au sein de lieux contextuels et de systèmes sociaux de valeurs spécifiques. La dimension transnationale de la transformation culturelle – migration, diaspora, déplacement, réinstallation – fait du processus de translation culturelle une forme complexe de signification. Le discours naturaliste unifiant de la « nation », du « peuple » ou de l'authentique tradition « populaire », ces mythes bien ancrés de la particularité culturelle, ne peuvent servir de référence immédiate. Le grand avantage de cette position, même s'il est déstabilisant, c'est qu'il accroît notre conscience de la construction de la culture et de l'invention de la tradition.

La perspective postcoloniale – telle qu'elle est développée par les historiens de la culture et les théoriciens de

la littérature – s'écarte des traditions de la sociologie du sous-développement ou théorie de la « dépendance ». En tant que mode d'analyse, elle tente de réviser ces pédagogies nationalistes ou indigénistes qui posent la relation du tiers monde et du Monde premier dans une structure binaire d'opposition. La perspective postcoloniale résiste à la tentative de formes holistiques d'explication sociale. Elle oblige à une reconnaissance des frontières culturelles et politiques plus complexes qui existent à la conjonction de ces sphères politiques souvent opposées.

C'est à partir de ce lieu hybride de valeur culturelle – le transnational comme le translationnel – que l'intellectuel postcolonial tente d'élaborer un projet historique et littéraire. Je suis de plus en plus convaincu que les rencontres et les négociations de significations et de valeurs différentielles au sein de la textualité « coloniale », de ses discours gouvernementaux et de ses pratiques culturelles, ont anticipé avant la lettre nombre de problématiques de sens et de jugement devenues courantes dans la théorie contemporaine – aporie, ambivalence, indétermination, clôture narrative, menace envers l'agent, statut de l'intentionalité, mise en cause des concepts « totalisants », pour n'en citer que quelques-unes.

En termes généraux, il y a une contre-modernité coloniale à l'œuvre dans les matrices dix-huitémiste et dix-neuviémiste de la modernité occidentale qui, si elles étaient reconnues, mettraient en cause l'historicisme qui lie sur un mode analogique, dans un récit linéaire, le capitalisme moderne et les symptômes fragmentaires, les simulacres et les pastiches de la postmodernité. Ce lien ne rend pas compte des traditions historiques de contingence culturelle et d'indétermination textuelle (en tant que forces du discours social) générées dans la tentative de produire un sujet colonial ou postcolonial « éclairé », et il transforme du même coup notre compréhension du récit de la modernité et des « valeurs » de progrès.

Les discours critiques postcoloniaux exigent des formes de pensée dialectiques qui ne dénient ni ne dépassent l'altérité qui constitue le domaine symbolique des identifications psychiques et sociales. L'incommensurabilité des

valeurs et des priorités culturelles que représente la critique postcoloniale ne peut être accommodée dans des théories sur le relativisme ou le pluralisme culturel. Le potentiel culturel de ces histoires différentielles a mené Fredric Jameson à reconnaître « l'internationalisation des situations nationales » dans la critique postcoloniale de Roberto Retamar. Il ne s'agit pas d'une absorption du particulier dans le général, car l'acte même d'articuler les différences culturelles « nous appelle à questionner pleinement l'Autre tout autant qu'il le reconnaît [...] sans réduire le tiers monde à un quelconque Autre homogène de l'Occident, ni [...] célébrer dans la vacuité le stupéfiant pluralisme des cultures humaines [3] ».

Les fondements historiques d'une telle tradition intellectuelle doivent être recherchés dans la pulsion de révision qui pousse de nombreux penseurs postcoloniaux. C.L.R. James a fait remarquer un jour lors d'une conférence que la prérogative postcoloniale consistait à réinterpréter et réécrire les formes et les effets d'une conscience coloniale « ancienne » à partir de l'expérience ultérieure du déplacement culturel qui marque les histoires plus récentes, remontant à l'après-guerre, de la métropole occidentale. Un processus similaire de traduction culturelle, et de transévaluation, est manifeste dans l'évaluation par Edward Said de la réaction de régions postcoloniales disparates comme une « tentative extrêmement énergique de s'engager auprès du monde métropolitain dans un effort commun pour réinscrire, réinterpréter et étendre les sites d'intensité et le terrain contesté à l'Europe [4] ».

Comment la déconstruction du « signe », l'insistance sur l'indéterminisme dans le jugement culturel et politique transforment-elles notre sens du « sujet » de la culture et de l'agent historique du changement ? Si nous contestons les « grandes narrations », quelles temporalités alternatives créons-nous pour articuler les historicités différentielles (Jameson), contrapuntiques (Said), interruptives (Spivak) de la race, du genre, de la classe, de la nation, dans le cadre d'une culture de plus en plus transnationale ? Devons-nous repenser les termes dans lesquels nous

concevons la communauté, la citoyenneté, la nationalité et l'éthique de l'affiliation sociale ?

La lecture justement célèbre par Jameson du *Lord Jim* de Conrad dans *The Political Unconscious* offre un intéressant exemple du type de lecture à contre-courant qu'exige une interprétation postcoloniale quand elle est confrontée aux tentatives de dépasser l'« interruption » spécifique, ou les interstices, à travers lesquels le texte colonial énonce ses interrogations, sa critique contrapuntique. En lisant le récit et les contradictions idéologiques de Conrad « comme un réalisme révoqué [...] comme une *Aufhebung* hégélienne[5] », Jameson présente les ambivalences fondamentales de l'éthique (honneur/faute) et de l'esthétique (prémoderne/postmoderne) comme la restitution allégorique du sous-texte socialement concret de la rationalisation et de la réification de la fin du XIX^e^ siècle. Ce que sa brillante allégorie du capitalisme avancé manque à représenter suffisamment, dans *Lord Jim* par exemple, c'est l'énoncé spécifiquement colonial de l'aporie narrative contenue dans la répétition ambivalente, obsessionnelle de la phrase : « Il était l'un des nôtres » comme trope majeur d'identification sociale et psychique tout au long du texte. La répétition de cette phrase révèle les marges fragiles des concepts de civilité occidentale et de communauté culturelle placés sous la pression coloniale ; Jim est revendiqué au moment où il est en danger d'être chassé, ou exclu (hors caste), à l'évidence pas du tout « l'un des nôtres ». Une telle ambivalence discursive au cœur même de la question de l'honneur et du devoir dans le service colonial représente la liminalité, sinon la fin, de l'idéal (et de l'idéologie) masculiniste et héroïque d'une anglicité impériale débordante de santé – ces points roses sur la carte que Conrad croyait authentiquement préservés du fait d'être la chasse gardée de la colonisation anglaise, qui servait l'idée et le vaste idéal de la société civile occidentale.

Des questions aussi problématiques sont activées dans les termes et les traditions de la critique postcoloniale en tant qu'elle réinscrit les relations culturelles entre sphères d'antagonisme social. Les débats actuels au sein du postmodernisme questionnent la ruse de la modernité – ses

ironies historiques, ses temporalités disjonctives, ses paradoxes de progrès, ses apories de représentation. Les valeurs et les jugements de ces interrogations se verraient profondément transformés si celles-ci étaient ouvertes à l'argument que les histoires métropolitaines de *civitas* ne peuvent être écrites sans évoquer les sauvages antécédents coloniaux des idéaux de la civilité. Il en découle également que le langage des droits et des devoirs, si central au mythe moderne d'un peuple, doit être questionné sur la base du statut légal et culturel anormal et discriminatoire assigné aux populations migrantes, diasporiques et réfugiées. Inévitablement, elles se situent sur les frontières entre cultures et nations, souvent du mauvais côté de la loi.

La perspective postcoloniale nous oblige à repenser les profondes limites d'un sens « libéral », consensuel et collusif de la communauté culturelle. Elle insiste sur le fait que les identités culturelles et politiques se construisent par un processus d'altérité. Les questions de race et de différence culturelle recouvrent les questions de sexualité et de genre et surdéterminent les alliances sociales de classe et de socialisme démocratique. Le temps de l'« assimilation » des minorités à des notions holistiques et organiques de valeur culturelle est résolument passé. Le langage même de la communauté culturelle doit être repensé dans une perspective postcoloniale, dans un mouvement comparable au profond clivage de la langue de la sexualité, du soi et de la communauté culturelle effectué par les féministes dans les années 1970 et par la communauté gay dans les années 1980.

La culture devient autant une pratique inconfortable et perturbante de survie et de supplémentarité – entre art et politique, passé et présent, sphère publique et privée – que son être resplendissant est un moment de plaisir, d'édification ou de libération. C'est à partir de telles positions narratives que la prérogative postcoloniale cherche à affirmer et étendre une nouvelle dimension collaborative, tant sur les marges de l'espace national qu'aux limites entre nations et peuples. Mon usage de la théorie poststructuraliste vient de cette contre-modernité postcoloniale. Je m'efforce de représenter une certaine défaite, voire une impossibilité de

l'« Occident » dans son autorisation de l'« idée » de colonisation. Guidé par l'histoire subalterne des marges de la modernité – plutôt que par les échecs du logocentrisme –, j'ai tenté, à ma modeste mesure, de réviser le connu, de renommer le postmoderne à partir de la position du postcolonial.

Temps nouveaux

La position énonciative des études culturelles contemporaines est à la fois complexe et problématique. Elles tentent d'institutionnaliser une variété de discours transgressifs dont les stratégies sont élaborées autour de sites non équivalents de représentation où une histoire de discrimination et de mérepréstentation est commune par exemple aux femmes, aux Noirs, aux homosexuels et aux émigrés du tiers monde. Toutefois, les « signes » qui construisent ces histoires et ces identités – genre, race, homophobie, diaspora d'après-guerre, réfugiés, division internationale du travail, etc. – non seulement diffèrent en contenu mais produisent souvent des systèmes incompatibles de signification et mettent en jeu des formes distinctes de subjectivité sociale. Pour offrir un imaginaire social basé sur l'articulation de moments différentiels, voire disjonctifs, d'histoire et de culture, les critiques contemporains recourent à la temporalité particulière de la métaphore du langage. C'est comme si l'arbitraire du signe, l'indétermination de l'écriture, le clivage du sujet de l'énonciation, tous ces concepts théoriques, produisaient les descriptions les plus utiles de la formation des sujets culturels « postmodernes ».

Cornel West met en œuvre « une mesure de pensée *synecdoquiale* » (c'est moi qui souligne) en s'efforçant de traiter les problèmes d'énoncé dans le cadre d'une culture noire, radicale, « pragmatiste » : « Une formidable articulation est syncopée par le tambour africain [...] en un produit postmoderne américain : il n'y a pas ici de sujet exprimant une angoisse originaire, mais un sujet fragmenté, issu du passé et du présent, produisant de façon

innovante un produit hétérogène [...] il est partie prenante des énergies subversives des jeunes Noirs du sous-prolétariat contraints de prendre un mode culturel d'articulation [6]. »

Stuart Hall, écrivant du point de vue des membres fragmentés, marginalisés, racialement discriminés d'un sous-prolétariat post-Thatcher, met en cause l'aspect sentencieux de l'orthodoxie de gauche avec laquelle « nous continuons à penser une logique politique unilinéaire et irréversible, menée par une entité abstraite que nous appelons l'économique ou le capital se déployant vers sa fin préordonnée [7] ».

Dans le même ouvrage, il utilise le signe linguistique comme métaphore d'une logique politique de l'idéologie plus différentielle et contingente : « [L]e signe idéologique est toujours multi-accentué et a le double visage de Janus – c'est-à-dire qu'il peut être réarticulé discursivement pour construire de nouvelles significations, se connecter à des pratiques sociales différentes et positionner autrement les sujets sociaux. [...] Comme d'autres formations symboliques ou discursives, [l'idéologie] est un lien entre différentes positions, entre des idées apparemment dissemblables, voire contradictoires. Son "unité" est toujours entre guillemets et toujours complexe, une suturation d'éléments dépourvus d'une "appartenance" nécessaire ou éternelle. Elle est toujours, en ce sens, organisée autour de clôtures arbitraires et non naturelles [8]. »

La métaphore du « langage » soulève la question de la différence et de l'incommensurabilité culturelles, et non la notion consensuelle, ethnocentrique de l'existence pluraliste d'une diversité culturelle. Elle présente la temporalité de signification culturelle comme « multi-accentuée », « discursivement réarticulée ». C'est un temps du signe culturel qui déstabilise l'éthique libérale de tolérance et le cadre pluraliste du multiculturalisme. De plus en plus, la question de la différence culturelle émerge à des points de crises sociales, et les questions d'identité qu'elle soulève sont agonistes ; l'identité est affirmée soit à partir d'une position de marginalité, soit dans une tentative de gagner le centre : dans les deux sens, elle est ex-centrique. En

Grande-Bretagne aujourd'hui, c'est certainement vrai de l'art et du film expérimental issu de la gauche, associé à l'expérience postcoloniale de migration et de diaspora, et articulé dans l'exploration culturelle de nouvelles ethnicités.

L'autorité des pratiques coutumières, traditionnelles – la relation de la culture au passé historique – n'est pas déshistoricisée dans la métaphore de Hall. Ces moments d'ancrage sont réévalués comme une forme d'antériorité – un avant qui n'a pas d'a-priori(té) – dont la causalité est efficace parce qu'elle revient pour déplacer le présent, pour le rendre disjonctif. Ce type de temporalité disjonctive est de la plus haute importance pour les politiques de différence culturelle. Il crée un temps signifiant pour l'inscription de l'incommensurabilité culturelle où les différences ne peuvent être dépassées ou totalisées parce qu'elles « occupent en somme le même espace [9] ». C'est cette forme liminale d'identification culturelle qui est pertinente pour la proposition de Charles Taylor d'une « rationalité minimale » comme fondement des jugements non ethnocentriques, transculturels. L'incommensurabilité culturelle a cet effet de « nous emporter au-delà des *critères purement formels de rationalité*, et nous indiquer *l'activité humaine d'articulation* qui donne son sens à la valeur de la rationalité [10] ».

La rationalité minimale, en tant qu'activité d'articulation incarnée dans la métaphore du langage, fait passer le sujet de la culture d'une fonction épistémologique à une pratique énonciative. Si la culture comme épistémologie se concentre sur la fonction et l'intention, alors la culture comme énonciation se concentre sur la signification et l'institutionnalisation ; si l'épistémologique tend à une réflexion de son référent ou objet empirique, l'énonciatif s'efforce en permanence de réinscrire et de relocaliser la demande politique de priorité et de hiérarchie culturelle (haut/bas, notre/leur) dans l'institution sociale de l'activité signifiante. L'épistémologique est enfermé dans le cercle herméneutique, dans la description d'éléments culturels en tant qu'ils tendent à une totalité. L'énonciatif est un processus plus dialogique qui s'efforce de retracer des

déplacements et des réalignements qui sont les effets d'antagonismes et d'articulations culturels – subvertissant la logique du moment hégémonique et de l'alternative relocalisante, sites hybrides de négociation culturelle.

Ce passage du culturel comme objet épistémologique à la culture comme site de promulgation et d'énonciation ouvre la possibilité d'autres « temps » de signification culturelle (rétroactifs, préfiguratifs) et d'autres espaces narratifs (fantasmatiques, métaphoriques). J'entends, en spécifiant le présent énonciatif dans l'articulation de la culture, fournir un processus susceptible de transformer les autres objectifiés en sujets de leur histoire et de leur expérience. Mon argument théorique trouve une histoire descriptive dans les récents travaux en études littéraires et culturelles d'auteurs afro-américains et britanniques. Hortense Spillers, par exemple, évoque le domaine de la « possibilité énonciative » pour reconstituer le récit de l'esclavage : « À chaque fois que nous rouvrons la clôture de l'esclavage, nous sommes rapidement entraînés dans les mouvements vertigineux d'une entreprise symbolique, et il devient manifeste que la synthèse culturelle que nous appelons "esclavage" n'a jamais été homogène dans ses pratiques et dans ses conceptions, ni unitaire dans les visages qu'elle a produits [11]. »

Deborah McDowell, dans sa lecture du *Dessa Rose* de Sherley Anne Williams, soutient que c'est la temporalité du « "présent" énonciatif et de ses discours [...] dans des habits hétérogènes et désordonnés » ouverte dans le récit qui permet au livre de se confronter vigoureusement à « la critique du sujet et à la critique des oppositions binaires [...] à des questions de politique et à des problématiques de langage et de représentation [12] ». Paul Gilroy écrit que la « communauté » dialogique, performative de la musique noire – rap, dub, scratching –, a été une façon de constituer un sens ouvert de la collectivité noire dans le rythme changeant du présent [13] ». Plus récemment, Houston A. Baker Jr. a soutenu une discussion opposant la sentencieuse « haute culture » au « jeu très solide et sensé du rap », qui trouve une vibrante traduction dans le titre de son essai *Hybridity, the Rap Race and the Pedagogy of the 1990s* [14].

Dans son introduction à une anthologie de critique féministe noire, Henry Louis Gates Jr. décrit les contestations et les négociations des féministes noires comme des stratégies culturelles et textuelles porteuses de pouvoir, précisément parce que la position critique qu'elles occupent est dépourvue des polarités « inversées » d'une « contrepolitique d'exclusion » : « Elles ne se sont jamais souciées de parvenir à une image de soi singulière ; ou de légiférer sur qui peut ou non parler sur ce sujet ; ni d'instaurer des frontières entre "nous" et "eux" [15]. »

Ce qui est frappant dans le centrage théorique sur le présent énonciatif comme stratégie discursive libératoire, c'est sa proposition que les identifications culturelles émergentes sont articulées au bord liminal de l'identité – dans cette clôture arbitraire, cette « unité [...] entre guillemets » (Hall) que la métaphore du langage proclame si clairement. Les critiques noires et postcoloniales proposent des formes de subjectivités contestataires qui tirent leur force de l'acte d'effacement de la politique d'opposition binaire – les polarités inversées d'une contrepolitique (Gates). Il y a une tentative de construire une théorie de l'imaginaire social qui n'exige aucun sujet exprimant une angoisse originaire (West), aucune image de soi singulière (Gates), aucune appartenance nécessaire ou éternelle (Hall). Le contingent et le liminal deviennent les temps et les espaces de la représentation historique des sujets de la différence culturelle dans une critique postcoloniale.

C'est l'ambivalence proclamée dans le présent énonciatif – disjonctif et multi-accentué – qui produit l'objectif de désir politique, ce que Hall appelle la « clôture arbitraire », *comme le signifiant*. Mais cette clôture arbitraire est aussi l'espace culturel où ouvrir de nouvelles formes d'identification susceptibles de brouiller la continuité des temporalités historiques, de confondre l'ordonnance des symboles culturels, de traumatiser la tradition. Le battement du tambour africain syncopant le postmodernisme hétérogène afro-américain, la logique de la politique arbitraire mais stratégique – ces moments contestent la « conclusion » sentencieuse de la discipline de l'histoire culturelle.

Nous ne pouvons comprendre ce qui est proposé comme des « temps nouveaux » dans le postmodernisme – la politique au site de l'énonciation culturelle, des signes culturels parlés aux marges de l'identité et de l'antagonisme social – si nous n'explorons pas brièvement les paradoxes de la métaphore du langage. Dans chacune des illustrations proposées ici, la métaphore du langage ouvre un espace où l'on se sert d'une révélation pour dépasser la théorie. Une forme d'expérience et d'identité culturelles est envisagée dans une description théorique qui n'installe pas une polarité théorie-pratique, et où la théorie ne « prime » pas non plus sur la contingence de l'expérience sociale. Cet « au-delà de la théorie » est lui-même une forme liminale de signification qui crée un espace pour l'articulation contingente, indéterminée de l'« expérience » sociale qui est particulièrement important pour envisager des identités culturelles émergentes. C'est une représentation de « l'expérience » sans la réalité transparente de l'empirisme, et hors de la maîtrise intentionnelle de l'« auteur ». Néanmoins, c'est une représentation de l'expérience sociale comme contingence de l'histoire – l'indétermination qui rend possible la subversion et la révision – qui est profondément concernée par des questions d'« autorisation » culturelle.

Pour évoquer cet « au-delà de la théorie », je me tourne vers l'exploration par Roland Barthes de l'espace culturel « hors de la phrase ». Dans *Le Plaisir du texte*, je trouve une subtile suggestion qu'au-delà de la théorie on ne rencontre pas simplement son opposition, théorie/pratique, mais un « en-dehors » qui place l'articulation des deux – théorie et pratique, langage et politique – dans une relation productive comparable à la notion de supplémentarité de Derrida : « Un milieu non dialectique, une structure de prédication jointe, qui ne peut elle-même être comprise par les prédicats qu'elle distribue [...] Non que cette capacité [...] témoigne d'un manque de pouvoir ; c'est plutôt que son incapacité est constitutive de la possibilité même de la logique de l'identité [16]. »

Hors de la phrase

À moitié endormi sur sa banquette dans un bar, dont Tanger est le lieu exemplaire, Barthes tente de « dénombrer tous les langages qui [entrent] dans [s]on écoute » : musique, conversations, bruits de chaises, de verres, arabe, français [17]. Soudain, le discours intérieur de l'écrivain se transforme en l'espace exorbitant du souk marocain : « En moi passaient les mots, les menus syntagmes, les bouts de formules, *et aucune phrase ne se formait*, comme si c'eût été la loi de ce langage-là. Cette parole à la fois très culturelle et très sauvage était surtout lexicale, sporadique ; elle constituait en moi, à travers son flux apparent, un discontinu définitif : cette non-phrase n'était pas du tout quelque chose qui n'aurait pas eu la puissance d'accéder à la phrase, qui aurait été *avant* la phrase ; c'était : ce qui est éternellement, superbement, *hors de la phrase* [18]. »

À ce point, écrit Barthes, toute linguistique qui donne une dignité exorbitante à la syntaxe prédicative tombe en ruine. À sa lumière, il devient possible de subvertir « le pouvoir d'achèvement qui définit la maîtrise phrastique et marque [...] les agents de la Phrase [19] ». La hiérarchie et les subordinations de la phrase sont remplacées par la discontinuité définitive du texte, et ce qui émerge est une forme d'écriture que Barthes décrit comme « *l'écriture à haute voix* » : « [...] ce sont les incidents pulsionnels, c'est le langage tapissé de la peau, un texte où l'on puisse entendre le grain du gosier [...] toute une stéréophonie de la chair profonde : l'articulation du corps, de la langue, non celle du sens, du langage [20] ».

Pourquoi revenir à la rêverie du sémioticien ? Pourquoi commencer par la « théorie » comme histoire, comme narration et anecdote, plutôt que par l'histoire ou la méthode ? Commencer par le projet sémiotique – dénombrer tous les langages entrant dans l'écoute – évoque des souvenirs de l'influence fondatrice de la sémiotique sur notre discours critique contemporain. À cette fin, ce *petit récit* est une répétition de certains thèmes majeurs de la théorie contemporaine préfigurés dans la pratique de la

sémiotique – l'auteur comme espace énonciatif ; la formation de la textualité après la chute de la linguistique ; l'agonisme entre la phrase à la syntaxe prédicative et le sujet discontinu du discours ; la disjonction entre le lexical et le grammatical dramatisée dans la liberté (voire le libertaire) du signifiant.

Rencontrer la rêverie de Barthes, c'est reconnaître la contribution formatrice de la sémiotique à ces concepts fondamentaux – signe, texte, écriture des limites, idiolecte, *écriture* – devenus d'autant plus importants qu'ils sont passés dans l'inconscient de notre échange critique. Quand Barthes tente de produire, avec sa brillance erratique et suggestive, un espace pour le plaisir du texte quelque part entre « le gendarme politique et le gendarme psychanalytique » – entre « futilité et/ou culpabilité, le plaisir est ou oisif ou vain, c'est une idée de classe ou une illusion [21] » –, il évoque le souvenir des tentatives, de la fin des années 1970 jusqu'à la moitié des années 1980, de maintenir la ligne politique tandis que la ligne poétique luttait pour se libérer de ses chaînes postalthussériennes. Telle faute, tel plaisir.

Thématiser la théorie n'est pas la question pour le moment. Réduire cette étrange et merveilleuse rêverie du pédagogue sémioticien, légèrement bourré, à une autre répétition de la litanie théorique de la mort de l'auteur serait réducteur à l'extrême. Car la rêverie prend la sémiotique par surprise ; elle transforme la pédagogie en exploration de ses propres limites. Si l'on cherche simplement le sentencieux ou l'exégétique, on ne saisira pas le moment hybride hors de la phrase – pas tout à fait une expérience, pas encore un concept ; moitié rêve, moitié analyse ; ni signifiant ni signifié. Cet espace intermédiaire entre théorie et pratique perturbe la demande sémiologique disciplinaire de dénombrer tous les langages à portée d'oreille.

La rêverie de Barthes est supplémentaire et non alternative à l'action dans le monde réel, nous rappelle Freud ; la structure de l'imaginaire narre le sujet de la rêverie comme l'articulation de temporalités incommensurables, de désirs niés et de scénarios discontinus. La signification de

l'imaginaire n'émerge pas dans la valeur prédicative ou propositionnelle que nous pourrions attacher au fait d'être hors de la phrase. La structure performative du texte révèle plutôt une temporalité de discours que je crois signifiante. Elle ouvre une stratégie narrative pour l'émergence et la négociation de ces agents du marginal, du minoritaire, du subalterne ou du diasporique qui nous incitent à penser au travers – et au-delà – de la théorie.

Ce qui est saisi de façon anecdotique « hors de la phrase », selon Barthes, c'est cet espace problématique – performance plutôt qu'expérience, non sentencieux mais non moins théorique – dont parle la théorie poststructuraliste par ses innombrables voix. Malgré la chute d'une linguistique prévisible et prédicative, l'espace de la non-phrase n'est pas une ontologie négative : pas *avant* la phrase, mais quelque chose qui *aurait pu* accéder à la phrase et était pourtant *hors d'elle*. Il s'agit bien d'un discours de l'indéterminisme, de l'inattendu, qui n'est ni « pure » contingence ou négativité, ni différance infinie. « Hors de la phrase » ne doit pas être opposé à la voix intérieure ; la non-phrase n'est pas avec la phrase dans une relation de polarité. Le ravissement hors du temps qui met en scène de telles « confrontations » épistémologiques, selon les termes de Richard Rorty, est à présent interrompu et interrogé dans la duplicité de l'écriture – « à la fois très culturelle et très sauvage », « comme si c'eût été la loi de ce langage-là [22] ». Cela perturbe ce que Derrida appelle la stéréotomie occidentale, l'espace ontologique circonscrivant entre sujet et objet, intérieur et extérieur [23]. C'est la question de l'agent, telle qu'elle émerge par rapport à l'indéterminé et au contingent, que je veux explorer « hors de la phrase ». Toutefois, je veux préserver en tous temps ce sens menaçant où la non-phrase est contiguë à la phrase, proche mais différente, et non pas simplement son anarchique perturbation.

Tanger ou Casablanca ?

Ce que nous rencontrons hors de la phrase, au-delà de la stéréotomie occidentale, c'est ce que j'appellerai la « temporalité » de Tanger. C'est une structure de temporalité qui va émerger, lentement et indirectement, avec le temps, comme on dit dans les bars marocains de Tanger à Casablanca. Il y a toutefois une différence instructive entre les deux. À Casablanca, le passage du temps préserve l'identité du langage ; la possibilité de nommer dans le temps est fixée dans la répétition :

> You must remember this / a kiss is still a kiss / a sigh is but a sigh
> the fundamental things apply / As times goes by
>
> (Rappelle-toi ceci : un baiser reste un baiser, un soupir n'est qu'un soupir, les choses fondamentales se rappellent à nous avec le temps.)

« Play it again, Sam », qui est peut-être la plus célèbre demande de répétition de l'Occident, est encore une invocation à la similitude, un retour aux vérités éternelles.

À Tanger, le temps qui passe produit une temporalité itérative qui efface les espaces occidentaux du langage – intérieur/extérieur, passé/présent, ces positions épistémologiques fondatrices de l'empirisme et de l'historicisme occidentaux. Tanger ouvre des relations disjonctives, incommensurables d'espace et de temporalité *au sein* du signe – « une différence interne de l'élément dit ultime (*stoikheion*, trait, lettre, marque séminale) [24] ». La non-phrase ne se situe pas avant (comme passé ou *a priori*) ou dedans (comme profondeur ou présence) mais en dehors (tant spatialement que temporellement ex-centrique, interruptive, entre-deux, aux limites, allant du dedans vers le dehors). Chacune de ces inscriptions porte un redoublement et un clivage des dimensions temporelles et spatiales dans l'acte même de signification. Ce qui émerge dans cette forme agonistique, ambivalente de discours – « à la fois très culturelle et très sauvage » –, c'est une question sur le sujet du discours et l'agent de la lettre : peut-il y avoir un

sujet social de la « non-phrase » ? Est-il possible de concevoir l'agent historique dans ce moment disjonctif, indéterminé de discours hors de la phrase ? Toute l'affaire n'est-elle au fond qu'un fantasme théorique réduisant toute forme de critique politique à une simple rêverie ?

Ces appréhensions sur l'agent de l'aporétique et de l'ambivalent se font plus aiguës quand leur action stratégique s'effectue à partir d'affirmations politiques. C'est précisément la position adoptée par Terry Eagleton dans sa critique du pessimisme libertaire du poststructuralisme : « [Il est] libertaire parce que quelque chose de l'ancien modèle d'expression/répression plane sur le rêve d'un signifiant entièrement flottant, d'une productivité textuelle infinie, d'une existence bénie, libérée des fers de la vérité, de la signification et de la socialité. Pessimiste, parce que ce qui bloque cette créativité – la loi, le sens, le pouvoir, la clôture – est reconnu comme intrinsèque, dans une reconnaissance sceptique de l'imbrication de l'autorité et du désir [25]. »

L'agent implicite de ce discours est objectivé dans une structure de la négociation de signification qui n'est pas absence de temps flottant librement, mais *décalage* – moment contingent – dans la signification de la clôture. Tanger, le « signe » de la « non-phrase » revient rétroactivement à la fin de l'essai de Barthes, sous une forme de discours qu'il appelle « l'écriture à haute voix ». L'écart temporel entre l'événement du signe (Tanger) et sa fin discursive (l'écriture à haute voix) illustre un processus où l'intentionalité est négociée rétrospectivement [26]. Le signe trouve rétroactivement sa clôture dans un discours qu'il anticipe dans le fantasme sémiotique : il y a une contiguïté, une coextensivité, entre Tanger (comme signe) et l'écriture à voix haute (formation discursive), en ceci qu'écrire à voix haute est le mode d'inscription dont Tanger est un signe. Il n'y a pas de causalité stricte entre Tanger comme début de la prédication et l'écriture à voix haute comme fin ou clôture ; mais il n'y a pas de signifiant flottant ni d'infinité de productivité textuelle. Il y a la possibilité plus complexe de négocier le sens et l'agent dans l'écart temporel entre le signe (Tanger) et son initiation d'un discours ou d'une

narration, où la relation de la théorie à la pratique fait partie de ce que Rodolphe Gasché a appelé la « prédication jointe ». En ce sens, la clôture en vient à s'effectuer dans le moment contingent de la répétition, dans « un chevauchement sans équivalence : *fort/da* [27] ».

La temporalité de Tanger est une leçon pour lire l'agent du texte social comme ambivalent et catachrestique. Gayatri Spivak a décrit la « négociation » de la position postcoloniale « en termes d'inversion, de déplacement et de saisissement de l'appareil de codage de valeurs », constituant un espace catachrestique : des mots ou des concepts arrachés à leur signification propre, « une métaphore-concept dépourvue de référent adéquat » qui pervertit le contexte inscrit en lui. « Affirmer la catachrèse, poursuit Spivak, à partir d'un espace que l'on ne peut pas ne pas vouloir habiter [la phrase, le sentencieux], mais que l'on doit pourtant critiquer [de l'au-dehors de la phrase] est donc le prédicat déconstructif du postcolonial [28]. »

Cette position derridéenne est proche du prédicat conceptuel hors de la phrase. J'ai tenté d'esquisser la temporalité discursive, ou écart temporel, décisive au processus par lequel ce retournement – des tropes, des idéologies, des métaphores concepts – finit par être textualisé et spécifié en agent postcolonial : le moment où le « bar » de la stéréotomie occidentale devient les frontières coextensives, contingentes de la relocalisation et de la réinscription : le geste catachrestique. La question persistante dans un mouvement de ce type est la nature de l'agent négociateur réalisé par le biais de l'écart. Comment l'agent en vient-il à être spécifié et individualisé hors des discours de l'individualisme ? Comment l'écart signifie-t-il l'individuation comme une position qui est un effet de « l'intersubjectif » : contiguë au social et pourtant contingente, indéterminée, en relation avec lui [29] ?

L'écriture à voix haute, pour Barthes, n'est ni la fonction « expressive » du langage comme intention de l'auteur ou détermination générique, ni signification personnifiée [30]. Elle est comparable à l'*actio* réprimée par la rhétorique classique, elle est « l'extériorisation corporelle du discours ». Elle est l'art de guider son corps dans le

discours, de sorte que l'accession du sujet au signifiant comme individué, et son effacement en lui, s'accompagne paradoxalement de son reste, d'un résidu, d'un double. Son bruit – « grésiller, raper, couper » – rend vocale et visible, à travers le flux du code communicatif de la phrase, la lutte qu'implique l'insertion de l'agent – blessure et soumission, mort et vie – dans le discours.

En termes lacaniens, qui sont appropriés ici, ce « bruit » est « ce qui reste » après le *capitonnage*, ou positionnement, du signifiant pour le sujet. La « voix » lacanienne qui parle hors de la phrase est elle-même la voix d'un agent interrogateur, calculateur : « *Che vuoi ?* Tu me dis cela, mais que veux-tu en faire, quel est ton but ? » (Pour une explication claire de ce processus, voir Zizek, *The Sublime Object of Ideology* [31].) Ce qui parle à l'endroit de cette question, écrit Jacques Lacan, c'est « un troisième lieu qui n'est ni mon discours ni mon interlocuteur [32] ».

Le décalage ouvre cet espace de négociation entre poser la question au sujet et la répétition du sujet « autour » du ni/ni ou troisième lieu. Ceci constitue le retour de l'agent sujet comme agent interrogatif dans la position carachrestique. Un tel espace disjonctif de temporalité est le lieu de l'identification symbolique qui structure le domaine intersubjectif – le domaine de l'altérité et du social – où « nous nous identifions à l'autre au point précisément où il est inimitable, au point qui élude la ressemblance [33] ». Je soutiens, comme je l'ai élaboré dans le chapitre sur le discours postcolonial en termes de mimétisme, d'hybridité, de civilité sournoise, que ce moment liminal d'identification – qui élude la ressemblance – produit une stratégie subversive d'agent subalterne qui négocie sa propre autorité dans un processus de « démêlage » itératif et de reliaison incommensurable et insurgente. Il singularise la « totalité » de l'autorité en suggérant que si l'agent exige un ancrage, il n'exige pas une totalisation de ce fondement ; il exige le mouvement et la manœuvre, non une temporalité de continuité ou d'accumulation ; il exige une direction et une clôture contingente, non une téléologie ou un holisme.

L'individuation de l'agent intervient dans un moment de déplacement. C'est un incident pulsionnel, cet instant où le

processus de désignation du sujet – sa fixité – ouvre à son côté, étrangement *abseits*, un espace de contingence. Dans ce « retour » du sujet, projeté dans l'écart du signifié hors de la phrase, l'agent émerge comme une forme de rétroactivité, *Nachträglichkeit*. Ce n'est pas l'agent pour soi (transcendant, transparent) ou en soi (unitaire, organique, autonome). En conséquence de son propre clivage dans le décalage de signification, le moment de l'individuation du sujet émerge comme un effet de l'intersubjectif – comme le retour du sujet comme agent. Cela signifie que ces éléments de la « conscience » sociale impératifs pour l'agent – action délibérative, individuée et spécificité dans l'analyse – peuvent désormais être pensés hors de cette épistémologie qui insiste sur le sujet comme toujours préalable au social ou à la connaissance du social comme subsumant ou dépassant nécessairement la « différence » particulière dans l'homogénéité transcendante du général. L'itératif et le contingent qui marquent cette relation intersubjective ne peuvent jamais être libertaires ou flottants, comme le prétend Terry Eagleton, parce que l'agent, constitué dans le retour du sujet, se trouve dans la position dialogique de calcul, de négociation, d'interrogation : *Che vuoi ?*

Un agent dépourvu de cause ?

Nous avons déjà rencontré quelque chose de cette généalogie de l'agent postcolonial dans ce que j'ai dit de l'ambivalent et du multivalent dans la métaphore du langage à l'œuvre dans « la pensée synecdoquiale » de l'Occident sur l'hybridité culturelle des Noirs américains et la notion de Hall de « la politique comme langage ». Cette ligne de pensée a été développée avec succès dans les travaux de Spillers, McDowell, Baker, Gates et Gilroy, qui insistent tous sur l'importance de l'hétérogénéité créative du « présent » énonciatif libérant le discours d'émancipation des clôtures binaires. Je veux donner à la contingence un autre tour – à travers cette rêverie barthésienne – en rapprochant la dernière ligne du texte, sa conclusion, d'un passage

précédent où Barthes parle suggestivement de la clôture comme agent. Une fois encore, nous avons un chevauchement sans équivalence. Car l'idée d'une forme de clôture non téléologique et non dialectique a souvent été considérée comme la question la plus problématique pour l'agent postmoderne dépourvu de cause : « [Écrire à voix haute] réussit à déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille [...]. Et ce corps de jouissance est aussi mon sujet historique ; car c'est au terme d'une combinatoire très fine d'éléments biographiques, historiques, sociologiques, névrotiques [...] que je règle le jeu contradictoire du plaisir (culturel) et de la jouissance (inculturelle), et que je m'écris comme un sujet actuellement mal placé [...] [34]. »

La contingence du sujet comme agent est articulée dans une double dimension, une action spectaculaire. Le signifié est distancié ; l'écart temporel qui en résulte ouvre l'espace entre le lexical et le grammatical, entre l'énonciation et l'énoncé, dans l'entre-deux de l'ancrage des signifiants. Puis, soudain, cette dimension spatiale entre-deux, cette distanciation se convertit en la temporalité du « jet » qui (re)tourne itérativement le sujet comme un moment de conclusion et de contrôle : un sujet historiquement ou contextuellement spécifique. Comment devons-nous penser le contrôle ou la conclusion dans le cadre de la contingence ?

Il nous faut, comme on peut s'y attendre, invoquer les deux sens du mot *contingence*, puis répéter la différence de l'un dans l'autre ; nous rappeler ma suggestion que pour interrompre la stéréotomie occidentale – dedans/dehors, espace/temps – il faut penser, hors de la phrase, à la fois très culturel et très sauvage. Le contingent est contiguïté, métonymie, frôlement de frontières spatiales sur une tangente, tout en étant à la fois la temporalité de l'indéterminé et de l'indécidable. C'est la tension cinétique qui réunit et écarte cette double détermination dans le discours. Elle représente la répétition de l'un dans ou comme l'autre, dans une structure de « chevauchement abyssal » (un terme derridéen) qui nous permet de concevoir une clôture et un contrôle stratégiques pour l'agent.

Représenter la contradiction ou l'antagonisme social dans ce discours double de la contingence – où la dimension spatiale de contiguïté est réitérée dans la temporalité de l'indéterminé – ne peut être écarté comme la pratique obscure de l'indécidable ou de l'aporétique.

L'importance de la problématique de la contingence pour le discours historique est évidente dans la tentative de Ranajit Guha de représenter la spécificité de la conscience rebelle [35]. La discussion de Guha révèle le besoin de ce sens double et disjonctif du contingent, bien que sa propre lecture de ce concept, en termes du couple « universel-contingent », soit plus hégélienne dans son élaboration [36]. La conscience rebelle est inscrite dans deux récits majeurs. L'historiographie bourgeoise-nationaliste la perçoit comme « une spontanéité pure lancée contre la volonté de l'État incarnée par le Raj ». La volonté des rebelles est soit niée, soit subsumée dans la capacité individualisée de leurs chefs, qui sont souvent des membres de l'élite. L'historiographie radicale a échoué à spécifier la conscience rebelle parce que son récit inscrit dans la continuité voyait « les révoltes paysannes comme une succession d'événements rangés le long d'une ligne directe de descendance [...] comme un héritage ». En assimilant tous les moments de la conscience rebelle au « moment le plus haut de la série » – de fait, à une Conscience idéale –, ces historiens « sont mal équipés pour affronter les contradictions qui sont l'étoffe dont est faite l'histoire [37] ».

Les élaborations de Guha de la contradiction rebelle comme conscience suggèrent fortement l'agent comme l'activité du contingent. Ce que j'ai décrit comme le retour du sujet est présent dans son récit de la conscience rebelle comme auto-aliénée. Ma suggestion que la problématique de la contingence permet stratégiquement à une contiguïté spatiale – solidarité, action collective – d'être (ré)articulée dans le moment d'indétermination est très proche de ce sens des alliances stratégiques à l'œuvre dans les sites et les symboles contradictoires et hybrides de la révolte paysanne. Ce que l'historiographie manque à saisir est de fait l'agent au point de « combinaison de sectarisme et de militance [...] l'ambiguïté [spécifique] de ces phénomènes » ;

la causalité comme le « temps » d'articulation indéterminée : « la rapide transformation de la lutte de classe en conflits communaux et vice versa dans nos campagnes » ; et l'ambivalence au point d'« individuation » comme un affect intersubjectif : « Aveuglé par la splendeur d'une conscience parfaite et immaculée, l'historien ne voit rien [...] que la solidarité dans le comportement rebelle, et il manque à remarquer son Autre, à savoir la trahison. [...] Il sous-estime les freins mis à [l'insurrection en tant que mouvement *généralisé*] par le localisme et la territorialité [38]. »

Enfin, comme pour offrir un emblème à ma notion d'agent dans l'appareil de la contingence – sa figuration hybride de l'espace et du temps –, Guha, citant *Agrarian Struggle in Bengal* de Sunil Sen, décrit magnifiquement « l'ambiguïté de ces phénomènes » comme les signes et les sites hybridisés au cours du mouvement Tebhaga au Dinajpur :

Les paysans musulmans [vinrent] trouver le Kisan Sabha « inscrivant parfois une faucille et un marteau sur le drapeau de la Ligue musulmane » et de jeunes malauvis « [récitèrent] des vers mélodieux du Coran [lors de réunions villageoises] tout en condamnant le système jotedari et la pratique des forts taux d'intérêts [39] ».

Le texte social : Bakhtine et Arendt

La contingence de l'agent nous emmène aussi au cœur de la tentative de Mikhail Bakhtine de désigner, dans les genres de discours, le sujet énonciatif de l'hétéroglossie et du dialogisme [40]. Comme avec Guha, ma lecture sera catachrestique : lire entre les lignes, ne pas le prendre au mot et ne pas me prendre totalement au mien. En me concentrant sur le mode de constitution de la chaîne de communication discursive, je me réfère à la tentative de Bakhtine d'individualiser l'agent social comme un effet après coup de l'intersubjectif. Ma matrice croisée de la contingence en tant que différence spatiale et distance temporelle nous permet de voir comment Bakhtine nous introduit à la

transformation du discours social tout en déplaçant le sujet d'origine et la progression causale et continuiste du discours : « L'objet a déjà, pour ainsi dire, été parlé, controversé, éclairé et jugé diversement. [...] Un locuteur n'est pas l'Adam biblique [...] [selon] l'idée simplifiée qu'on se fait de la communication et qui est prise comme fondement logique-psychologique de la proposition [...] [41]. »

L'usage par Bakhtine de la métaphore de la chaîne de communication saisit le sens de la contingence comme contiguïté, alors que la question du « lien » soulève aussitôt le problème de la contingence comme indétermination. Le déplacement qu'opère Bakhtine de l'auteur comme agent vient de sa reconnaissance de la structure « complexe, à plusieurs niveaux » du genre de discours posé dans cette tension cinétique entre les deux forces contingentes. Les limites spatiales de l'objet d'énonciation sont contiguës dans l'assimilation du discours de l'autre ; mais l'allusion à l'énonciation d'un autre suscite un tour dialogique, un moment d'indétermination dans l'acte de « discursivité » (concept de Bakhtine) qui donne lieu dans la chaîne du langage à « des réactions non médiées et des résonances dialogiques [42] ».

Bien que Bakhtine reconnaisse ce double mouvement dans la chaîne de l'énonciation, en un certain sens il dénie son efficacité au point de l'énonciation de l'agence discursive. Il déplace le problème conceptuel de la performativité de l'acte du discours – ses modalités énonciatives du temps et de l'espace – vers une reconnaissance empiriste du « domaine de l'activité humaine et de la vie quotidienne auquel est liée une énonciation donnée [43] ». Ce n'est pas que le contexte social ne localise pas l'énonciation ; c'est simplement que le processus de spécification et d'individuation doit encore être élaboré au sein de la théorie de Bakhtine, comme la modalité par laquelle le genre du discours reconnaît le spécifique comme une limite signifiante, une frontière discursive.

Bakhtine s'approche parfois du redoublement tendu du contingent que j'ai décrit. Quand il parle des « connotations dialogiques » qui traversent l'agent de l'énonciation – « tout énoncé [...] contient les mots d'autrui cachés ou

semi-cachés, d'un degré d'altérité plus ou moins grand » –, ses métaphores désignent la temporalité itérative intersubjective dans laquelle l'agent se réalise « hors » de l'auteur : « Un énoncé est sillonné, dirait-on, par la résonance lointaine et à peine audible de l'alternance des sujets parlants et par les harmoniques dialogiques, par les frontières atténuées à l'extrême entre les énoncés, et totalement perméables à l'expression de l'auteur. L'énoncé est un phénomène complexe, polymorphe, dès qu'on l'envisage non plus isolément mais dans son rapport à l'auteur [...] en tant que maillon dans la chaîne de l'échange verbal, dans son rapport à d'autres énoncés [...] [44]. » À travers ce paysage d'échos et de frontières ambivalentes, encadré d'horizons passants, plissés, l'agent qui « n'est pas Adam » mais qui est en décalage dans le temps, émerge dans le domaine social du discours.

L'agent, comme retour du sujet, comme « pas Adam », a une histoire politique plus directe dans l'analyse d'Hannah Harendt de la narration troublée de la causalité sociale. Selon Arendt, l'embarras notoire qui caractérise toutes les questions politiques vient de ce que la révélation du *qui* – l'agent comme individuation – est contiguë au *quoi* du domaine intersubjectif. Cette relation contiguë entre *qui* et *quoi* ne peut être transcendée mais doit être acceptée comme une forme d'indéterminisme et de redoublement. Le *qui* de l'agent n'est pas porteur d'une immédiateté ou d'une adéquation mimétique de représentation. Il peut seulement être signifié hors de la phrase dans cette temporalité sporadique, ambivalente qui habite l'incertitude notoire des anciens oracles qui « ne révèlent ni ne dissimulent par les mots, mais donnent des signes manifestes [45] ». L'incertitude des signes introduit une perplexité dans le texte social : « L'embarras vient de ce qu'en toute série d'événements qui ensemble forment une histoire pourvue d'une signification unique, nous pouvons tout au plus isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement ; et bien que cet agent demeure souvent le sujet, le "héros" de l'histoire, nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire [46]. »

Telle est la structure de l'espace intersubjectif entre agents, ce qu'Arendt appelle l'« inter-est » humain. C'est la sphère publique du langage et de l'action qui doit devenir à la fois le théâtre et l'écran de la manifestation des capacités de l'action humaine. Comme Tanger, l'événement et sa finalité sont séparés ; le décalage du récit rend contingents le *qui* et le *quoi*, il les clive, de sorte que l'agent demeure le sujet en suspens hors de la phrase. L'agent qui « cause » le récit devient partie prenante de l'intérêt suscité par l'histoire, du simple fait que nous ne pouvons désigner sans ambiguïté cet agent au moment du résultat. C'est la contingence qui constitue l'individuation – dans le retour du sujet comme agent – qui protège l'intérêt du domaine intersubjectif.

La contingence de la clôture socialise l'agent comme un « effet » collectif à travers la mise à distance de l'auteur. Entre la cause et son intentionalité passe une ombre. Pouvons-nous alors proposer sans aucun doute qu'une histoire a une signification unique avant tout ? À quelle fin tend la série d'événements si l'auteur du résultat n'est pas à coup sûr l'auteur de la cause ? N'est-ce pas suggérer que l'agent surgit dans le retour du sujet, dans l'interruption de la série d'événements, comme une sorte d'interrogation et de réinscription de l'avant et de l'après ? Là où les deux se touchent, n'y a-t-il pas cette tension cinétique entre le contingent comme contigu et l'indéterminé ? N'est-ce pas de là que l'agent parle et agit : *Che vuoi ?*

Ces questions sont suscitées par la brillante suggestivité d'Arendt, dont l'écriture reprend les incertitudes qu'elle évoque. Ayant rapproché le sens unique et l'agent causal, elle soutient que « l'acteur invisible » est « une invention issue d'une perplexité mentale » qui ne correspond à aucune expérience réelle [47]. C'est cette mise à distance du signifié, ce fantasme anxieux, ou simulacre, en lieu et place de l'auteur, qui, selon Arendt, indique le plus clairement la nature politique de l'histoire. En outre, le signe du politique n'est pas investi dans « le personnage de l'histoire elle-même mais uniquement [dans] le *mode* selon lequel il est venu à l'existence [48] ». C'est donc le domaine de la représentation et le processus de signification qui constituent

l'espace du politique. Qu'est-ce qui est temporel dans le mode d'existence du politique ? Ici, Arendt recourt à une forme de répétition pour résoudre l'ambivalence de son argument. La « réification » de l'agent ne peut survenir, dit-elle, qu'à travers « une sorte de répétition, d'imitation de la mimésis, qui, selon Aristote, prévaut dans tous les arts mais convient en fait au drame [49] ».

Cette répétition de l'agent, réifié dans la vision libérale de l'être ensemble, est très différente de ma définition de l'agent contingent pour notre âge postcolonial. Les raisons n'en sont pas difficiles à trouver. La croyance d'Arendt dans les qualités de révélation de la mimésis aristotélicienne se fondent sur une notion de communauté, ou de sphère publique, largement consensuelle : « Là où les gens sont *avec* les autres et ni pour ni contre eux – c'est là qu'est la pure communauté humaine [50]. » Quand les gens sont passionnément pour ou contre les uns les autres, la communauté humaine est perdue, puisqu'ils dénient la plénitude du temps imitatif aristotélicien. La forme de mimésis sociale proposée par Arendt ne concerne pas la marginalité sociale comme un produit de l'État libéral susceptible, s'il est articulé, de révéler les limites de son sens commun (*inter-est*) sociétal du point de vue des minorités ou des marginalisés. La violence sociale est, pour Arendt, le déni de la révélation de l'agent, le point auquel « le discours devient "simple bavardage", un simple moyen supplémentaire pour atteindre la fin [51] ».

Je m'intéresse pour ma part à d'autres articulations de l'intimité humaine, associées à la différence et à la discrimination culturelles. Par exemple, l'intimité humaine peut finalement représenter les forces de l'autorité hégémonique ; ou encore, une solidarité fondée sur la victimisation et la souffrance peut de façon implacable, et parfois violente, devenir un lien contre l'oppression ; ou un agent subalterne ou minoritaire peut tenter d'interroger et de réarticuler « l'inter-est » de la société qui marginalise son intérêt. Ces discours de désaccord culturel et d'antagonisme social ne peuvent trouver leurs agents dans la mimésis aristotélicienne de Arendt. Dans le processus que j'ai décrit comme le retour du sujet, il y a un agent qui

cherche une révision et une réinscription : la tentative de renégocier le troisième lieu, le domaine de l'intersubjectivité. La répétition de l'itératif, l'activité de l'écart temporel, n'est pas tant arbitraire qu'interruptif, une clôture qui n'est pas conclusion mais interrogation liminale hors de la phrase.

Dans « Où est la parole ? Où est le langage ? », Lacan décrit ce moment de négociation de l'intérieur de la « métaphoricité » du langage tout en faisant une référence laconique à l'ordonnance des symboles dans le domaine du discours social : « C'est l'élément temporel, l'intervention d'une scansion qui permet l'insertion de ce qui peut avoir un sens pour un sujet. [...] il y a en somme une réalité des signes à l'intérieur desquels existe un monde de vérité complètement dépourvu de subjectivité et que, d'autre part, il y a un progrès historique de la subjectivité manifestement orienté vers la retrouvaille de la vérité, qui est dans l'ordre des symboles [52]. »

Le processus de réinscription et de négociation – l'insertion ou intervention de quelque chose qui prend un sens nouveau – intervient dans la coupure temporelle dans l'entre-deux du signe, privé de subjectivité, dans le domaine de l'intersubjectif. Dans cet écart temporel – la coupure temporelle de la représentation – émerge le processus de l'agent à la fois comme développement historique et comme agent narratif du discours historique. Ce qui ressort clairement dans la généalogie du sujet de Lacan, c'est que l'intentionnalité de l'agent, « manifestement dirigée » vers la vérité de l'ordre des symboles dans l'imaginaire social, est aussi un effet de la redécouverte de la subjectivité niée du monde de la vérité (parce qu'il est intersubjectif) au niveau du signe. C'est dans la tension contingente qui en résulte que le signe et le symbole se chevauchent et s'articulent de façon indéterminée dans « la coupure temporelle ». Là où le signe privé du sujet – l'intersubjectivité – revient comme subjectivité tendant à la redécouverte de la vérité, un (ré)ordonnancement des symboles devient possible dans la sphère du social. Quand le signe arrête le flux synchrone du symbole, il s'empare aussi du pouvoir d'élaborer – dans l'écart temporel – des

agents et des articulations nouveaux et hybrides. C'est le moment des révisions.

Révisions

Le concept de réinscription et de négociation que j'élabore ici ne doit pas être confondu avec les pouvoirs de « redescription » qui sont devenus la marque de l'ironiste libéral ou du néopragmatique. Je n'offre pas ici une critique de ces positions non fondationnalistes, sinon pour signaler les évidentes différences d'approche. Pour Richard Rorty, la représentation de la différence dans le discours social est le chevauchement consensuel de « vocabulaires finaux » qui permettent une identification imaginée avec l'autre tant que certains mots – « *bonté*, décence, *dignité* » restent communs [53]. Il précise toutefois que l'ironiste libéral ne peut jamais élaborer une stratégie porteuse de pouvoir. Le fait que ces vues privent de pouvoir l'autre non occidental, leur imprégnation d'ethnocentrisme occidental, tout cela est relégué, comme il convient à un non-fondationnaliste, dans une note en bas de page.

Pour Rorty, « la société libérale contemporaine contient déjà les institutions de son amélioration [et l'idée que] la pensée politique sociale occidentale a sans doute connu la dernière révolution *conceptuelle* dont elle avait besoin. [...] Mill [suggère] que les gouvernements s'efforcent d'optimiser l'équilibre entre le souci de ne pas se mêler de la vie privée des individus et ses efforts pour leur éviter des souffrances [...] [54] ».

Vient s'adjoindre à cela la note où les ironistes libéraux perdent soudain tous leurs pouvoirs de redescription : « Ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que le monde ait connu la dernière révolution *politique* dont il ait besoin. On imagine mal une diminution de la cruauté dans des pays comme l'Afrique du Sud, le Paraguay et l'Albanie sans révolution violente. Mais dans des pays de ce genre, la vertu pertinente est le courage brut (comme celui des dirigeants de la COSATU ou des signataires de la Charte 77), et

non pas le genre de finesse réflexive auquel on doit des contributions à la théorie sociale [55]. »

La conversation de Rorty s'arrête ici, mais nous devons forcer le dialogue à reconnaître la théorie postcoloniale sociale et culturelle qui révèle les limites du libéralisme dans la perspective postcoloniale : « La culture bourgeoise touche sa limite historique dans le colonialisme », écrit sentencieusement Guha [56] et, presque comme s'il parlait « hors de la phrase », Veena Das réinscrit la pensée de Guha dans le langage affectif d'une métaphore et du corps : « Les rébellions subalternes ne peuvent offrir qu'une nuit d'amour. [...] Pourtant, peut-être en saisissant cette défiance, l'historien nous a donné un moyen de construire les objets d'un tel pouvoir comme des *sujets* [57]. »

Dans son excellent article « Subaltern as perspective », Veena Das réclame une historiographie du subalterne qui déplace le paradigme de l'action sociale définie avant tout par l'action rationnelle. Elle cherche une forme de discours où l'écriture affective et itérative développe son propre langage. L'histoire comme écriture qui construit le moment de défiance émerge dans le « magma des significations », car la « clôture représentationnelle qui se présente quand nous rencontrons la pensée sous des formes objectifées est désormais grande ouverte. À la place, nous voyons cet ordre interrogé [58] ». Dans une discussion qui demande une temporalité énonciative remarquablement proche de ma notion d'écart temporel circulant au point de saissement/césure du signe de la synchronicité symbolique, Das situe le moment de transgression dans le clivage du présent discursif : il faut une grande attention pour situer l'agent transgressif dans « le clivage des différents types de discours produits sous forme d'énoncés de vérité référentielle dans le présent indicatif [59] ».

Cette insistance sur le présent disjonctif de l'énonciation permet à l'historien d'échapper à une définition de la conscience subalterne comme binaire, comme dotée de dimensions positives ou négatives. Elle permet à l'articulation de l'agent subalterne d'émerger comme relocalisation et réinscription. Dans le saisissement du signe, comme je l'ai soutenu, il n'y a ni dépassement dialectique ni

signifiant vide : il y a une contestation des symboles donnés de l'autorité qui déplace les terrains de l'antagonisme. La synchronicité de l'ordonnancement social des symboles est défiée dans ses propres termes, mais les bases de l'engagement ont été déplacées dans un mouvement supplémentaire excédant ces termes. C'est le mouvement historique d'hybridité comme camouflage, comme agent contestant, antagoniste, qui fonctionne dans l'écart temporel du signe/symbole, qui est un espace entre les règles de l'engagement. C'est cette forme théorique d'agent politique, que j'ai tenté de développer, que Das développe magnifiquement en une discussion historique : « C'est la nature du conflit au sein duquel une caste ou une tribu est enfermée qui peut fournir les caractéristiques du moment historique ; supposer que nous pouvons connaître *a priori* les mentalités de castes ou de communautés, c'est adopter une perspective essentialiste que les données produites dans les volumes mêmes de *Subaltern Studies* ne pourraient soutenir [60]. »

La structure contingente de l'agent n'est-elle pas comparable à ce que Frantz Fanon décrit comme la connaissance de la pratique de l'action [61] ? Fanon soutient que le manichéisme primitif du colon – les Blancs et les Noirs, les Arabes et les Roumis – se brise dans le présent de la lutte pour l'indépendance. Les polarités sont remplacées par des vérités qui ne sont que partielles, limitées et instables. « Chaque reflux local sera utilisé pour reprendre la question à l'échelle de tous les villages, de tous les réseaux [politiques]. » Les dirigeants doivent tenir une position ferme contre ceux dans le mouvement qui tendent à penser que « les nuances constituent des dangers et introduisent des failles dans le bloc populaire [62] ». Ce que décrivent Das et Fanon, c'est la potentialité de l'agent constitué par l'usage stratégique de la contingence historique.

La forme d'agent que j'ai tenté de décrire à travers la coupure et le tranchant du signe et du symbole, les conditions signifiantes de la contingence, la nuit d'amour, revient pour interroger cette audacieuse dialectique de la modernité proposée par la théorie contemporaine – « l'Homme et ses doubles » de Foucault. L'influence productive de

Foucault sur les chercheurs postcoloniaux, de l'Australie à l'Inde, n'a pas été sans heurts, notamment dans sa construction de la modernité. Mitchell Dean, dans le journal de Melbourne *Thesis Eleven*, remarque que l'identité de la modernité occidentale demeure obsessivement « l'horizon le plus général où se limitent toutes les analyses historiques actuelles de Foucault [63] ». Pour cette raison même, Partha Chatterjee soutient que la généalogie du pouvoir de Foucault a des usages limités dans le monde en développement. La combinaison de régimes de pouvoir modernes et archaïques produit des formes inattendues de disciplinarité et de gouvernementalité qui rendent l'*épistémè* de Foucault inappropriée, voire obsolète [64].

Mais le texte de Foucault, qui porte une relation si atténuée à la modernité occidentale, pourrait-il être libre de ce déplacement épistémique – par le biais de la formation (post)coloniale – qui constitue le sens de soi de l'Occident comme progressiste, civil, moderne ? Le désaveu du colonialisme transforme-t-il le « signe » occidental de Foucault en symptôme d'une modernité obsessionnelle ? Le mouvement colonial peut-il jamais n'être pas contingent – le contigu *en tant* qu'indéterminé – à la discussion de Foucault ?

Dans la fin magistrale des *Mots et les Choses*, quand l'histoire affronte ses doubles étranges – les contre-sciences de l'anthropologie et de la psychanalyse –, l'argument commence à se dénouer. Cela survient à un moment symptomatique, quand la représentation de la différence culturelle atténue le sens de l'histoire comme « terre natale » domestiquant les sciences humaines. Car la finitude de l'histoire – son moment de redoublement – participe de la conditionnalité du contingent. Un incommensurable redoublement s'ensuit entre l'histoire comme « terre natale » des sciences humaines – son domaine culturel, ses frontières chronologiques ou géographiques – et les prétentions de l'historicisme à l'universalisme. À ce point, « le sujet de la connaissance devient le nœud de différents temps, étrangers à lui et hétérogènes les uns aux autres [65] ». Dans ce redoublement contingent de l'histoire et de l'historicisme du XIX^e^ siècle, l'écart temporel dans le discours

permet le retour de l'agent historique : « Puisque le temps vient à lui d'un autre lieu que lui-même, il se constitue lui-même comme un sujet de l'histoire par la simple surimposition de [...] l'histoire des choses, l'histoire des mots. [...] Mais cette relation de simple passivité est immédiatement inversée [...] car lui aussi a droit à un développement bien aussi positif que celui des êtres et des choses, pas moins autonome [66]. »

Il en résulte que le sujet historique *heimlich* qui émerge au XIXe siècle ne peut cesser de constituer la connaissance *unheimlich* de soi en reliant compulsivement un épisode culturel à un autre dans une série indéfiniment répétée d'événements métonymiques et indéterminés. Les grands récits de l'historicisme du XIXe siècle sur lesquels se fondaient ses prétentions à l'universalisme – évolutionisme, utilitarisme, évangélisme – étaient eux aussi, dans un autre espace/temps textuel et territorial, des technologies de gouvernance coloniale et impérialiste. C'est le « rationalisme » de ces idéologies de progrès qui ne cesse de s'éroder dans la rencontre avec la contingence de la différence culturelle. J'ai exploré ailleurs ce processus historique, parfaitement saisi, dans les termes pittoresques d'un missionnaire désespéré au début du XIXe siècle, comme le prédicat colonial de la « civilité sournoise » (voir chapitre V). Le résultat de cette rencontre coloniale, de ses antagonismes et de ses ambivalences, a un puissant effet sur ce que Foucault décrit magnifiquement comme la « minceur du récit » de l'histoire dans cette époque restée fameuse pour son historicisation (et sa colonisation) du monde et du mot [67].

L'histoire désormais « a lieu aux limites externes de l'objet et du sujet », écrit Foucault [68], et c'est pour prouver l'étrange inconscient du redoublement de l'histoire qu'il recourt à l'anthropologie et à la psychanalyse. Dans ces disciplines, l'inconscient culturel est parlé dans la minceur du récit – ambivalence, catachrèse, contingence, itération, chevauchement abyssal. Dans la rupture temporelle agonistique qui articule le symbole culturel au signe psychique, nous découvrons le symptôme postcolonial du discours de Foucault. Écrivant l'histoire de l'anthropologie

comme le « contre-discours » de la modernité – comme la possibilité d'une science humaine *post*moderniste –, Foucault s'exprime ainsi : « Il y a une certaine position de la *ratio* occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, *même à cette société où elle est historiquement apparue* [69]. »

Foucault n'élabore pas cette « certaine position » et sa constitution historique. Mais en la niant, il la nomme comme une négation dans les lignes suivantes : « Ce n'est pas dire, évidemment, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie. »

Demandons-nous que Foucault réaffirme le colonialisme comme le moment manquant dans la dialectique de la modernité ? Voulons-nous qu'il « complète » son argument en s'appropriant le nôtre ? Résolument pas. Je suggère que la perspective postcoloniale est subversivement à l'œuvre dans le texte dans ce moment de contingence qui permet à la contiguïté de cet argument – pensée après pensée – de progresser. Puis, soudain, au point de sa clôture, une curieuse indétermination pénètre la chaîne du discours. Elle devient l'espace d'une nouvelle temporalité discursive, un autre lieu d'énonciation qui ne laissera pas l'argument se déployer en une généralité non problématique.

Dans le même esprit de conclusion, je veux suggérer un départ du texte postcolonial dans l'oubli foucaldien. En parlant de psychanalyse, Foucault est capable de voir comment le savoir et le pouvoir se rassemblent dans le « présent » énonciatif de transfert : la « calme violence », comme il l'appelle, d'une relation qui constitue le discours. En niant le moment colonial comme un présent énonciatif dans la situation historique et épistémologique de la modernité occidentale, Foucault ne peut dire grand-chose de la relation transférentielle entre l'Occident et son histoire coloniale. Il nie précisément le texte colonial comme fondement de la relation que peut entretenir la *ratio* occidentale « même à la société où elle est historiquement apparue [70] ».

Selon cette lecture, nous voyons que Foucault, en

spatialisant avec insistance le « temps » de l'histoire, constitue un redoublement de « l'homme » étrangement collusif à sa dispersion, équivalent à son équivoque, et étrangement autoconstituant, malgré son jeu de « redoublement et de clivages ». En adoptant la perspective transférentielle, où la ratio occidentale revient à elle-même depuis l'écart temporel de la relation coloniale, nous voyons comment la modernité et la postmodernité sont elles-mêmes constituées à partir de la perspective marginale de la différence culturelle. Elles se rencontrent de façon contingente au point où la différence interne de leur propre société est réitérée en termes de la différence de l'autre, de l'altérité du lieu postcolonial.

À ce point d'auto-aliénation, l'agent postcolonial revient, dans un esprit de calme violence, pour interroger le fluide redoublement des figures de la modernité. Ce qu'il révèle n'est pas quelque vieux concept enfoui, mais une vérité sur le symptôme de la pensée de Foucault, sur le style de discours et de récit qui objectifie ses concepts. Il révèle la raison du désir de Foucault de jouer anxieusement avec les replis de la modernité occidentale, mettant à vif les finitudes des êtres humains, défaisant et refaisant obsessionnellement les fils de ce « mince récit » de l'historicisme dix-neuviémiste. Ce récit nerveux illustre et atténue son propre argument ; comme le mince fil de l'histoire, il refuse d'être tissé, restant menaçant et lâche sur les marges. Ce qui empêche le fil narratif de se briser est le souci de Foucault d'introduire, au point nodal de son redoublement, l'idée que « l'homme qui apparaît au début du XIX^e^ siècle est déshistoricisé [71] ».

L'autorité déshistoricisée de « l'Homme et ses doubles » produit, dans la même période historique, ces forces de normalisation et de naturalisation qui créent une société disciplinaire occidentale moderne. Le pouvoir invisible investi dans cette figure déshistoricisée de l'Homme a été acquis au prix de ces « autres » – femmes, indigènes, colonisés, serfs et esclavagisés – qui, en même temps mais dans d'autres espaces, devenaient les peuples sans histoire.

CHAPITRE X

Par le pain seul : signes de violence au milieu du XIX^e^ siècle

> Il y a souvent dans le Simultané, dans le Coïncidant, une apparente uniformité qui stimule certains projets mais qui, sur le plan de l'action humaine, est entièrement fortuite. Nous le constatons dans les affaires les plus courantes de la vie. Nous le voyons dans des événements qui affectent puissamment les destinées des empires. Sous la pression de mécontentements et de vexations concurrentes, les hommes crient souvent à la conspiration, et l'historien voit une conspiration où il n'y a en réalité que coïncidence. Un grand désastre comme le massacre de Vellur agit comme la teinture d'iode dans l'eau de riz – révélant des écrits invisibles. »
>
> Sir John KAYE [1]

Comment l'agent historique est-il mis en œuvre dans la minceur du récit ? Comment historicisons-nous l'événement survenu dans le déshistoricisé ? Si, comme on le dit, le passé est un pays étranger, qu'est-ce alors que rencontrer un passé qui est son propre pays reterritorialisé, même terrorisé par un autre ? J'ai suggéré au chapitre précédent que le processus de révision historique et la production de l'agent politique et culturel émergent par un écart temporel discursif dans la tension contingente entre l'ordre

social des symboles et la scansion « dépourvue de subjectivité » du signe [2]. Cette temporalité trouve l'esprit de son lieu dans le « pas-là » immortalisé par Toni Morrison dans *Beloved*, et dont elle se sert, sur un mode interrogatif, pour établir la présence d'un travail littéraire noir. L'acte de « remémoration » (son concept de la recréation d'une mémoire populaire) fait du présent de l'énonciation narrative la mémoire hantée de ce qui a été exclu, excisé, expulsé, et qui devient par là même l'espace *unheimlich* où se négocient l'identité et l'histoire. « Un vide peut être désert, mais ce n'est pas une vacuité. » Pour Toni Morrison, « certaines absences sont tant soulignées [qu']elles nous arrêtent par leur intentionnalité et leur fin, comme ces "quartiers" définis par la population qui s'en tient à l'écart. Où [...] est l'ombre de la présence d'où le texte a fui ? Où est-elle intensifiée, où disloquée [3] ? »

L'intentionnalité et la fin – les signes de l'agent – émergent du « décalage », de l'absence soulignée qui est un arrêt, une césure du temps, une brisure temporelle. En spécifiant ainsi l'histoire de l'esclavage par un acte de mémoire collective, Toni Morrison nie la continuité narrative et la consolation cacophonique des mots. Dans *Beloved*, c'est la *circulation* cryptique du nombre comme premier mot du texte, comme déplacement de la prédication « personnalisée » du langage, qui dit la présence du monde esclave : « Le 124 était habité de malveillance. Imprégné de la malédiction d'un bébé. Les femmes de la maison le savaient, et les enfants aussi [4]. »

Dans l'habitus de la mort et du démonique se reflète une forme de mémoire qui survit dans le signe – le 124 –, à savoir le monde de la vérité dépourvu de subjectivité. Puis, soudain, de l'espace du *pas-là* émerge l'agencement historique remémoré, « visant manifestement à la redécouverte de la vérité qui gît dans l'ordre des symboles ». « Le 124 était habité de malveillance » : l'acte de prédication et d'intention effectué par les chiffres désigne la tentative de Morrison de constituer une forme de discours personnalisé par sa propre activité discursive, et « non le désir plaqué de personnalité [5] » (ce que j'ai appelé individuation, *pas* individualisme). Et cette création d'un agent

historique produit le sujet à partir de la temporalité du contingent : « arraché comme l'étaient les esclaves d'un point à l'autre, de n'importe quel point à n'importe quel autre, sans préparation ni défense [...]. Le lecteur est arraché, saisi, jeté dans un environnement totalement étranger [6] ».

C'est la césure du signe – le 124 – qui constitue, d'après Morrison, le « premier choc » de l'expérience collective, intersubjective du monde esclave. L'événement discursif du 124 rappelle la mort, l'amour, la sexualité et l'esclavage ; ses articulations itératives des histoires de différence culturelle produisent une communauté-en-discontinuité, une révision historique de la diaspora. La communauté qu'envisage Morrison est inscrite dans cette minceur du récit où la solidarité sociale se forge à travers les crises et les contingences de la survie historique : en passant, dit-elle, du « premier au suivant et encore au suivant », l'action et la narration, contiguës, sont liées dans le moment du « pas-là » qui subvertit le sentiment occidental d'une synchronicité du temps et de la tradition.

Je veux lier cette circulation des signes des années 1870 dans le monde de *Beloved* à la circulation d'autres signes de violence dans les années 1850 et 1860 dans le nord et le centre de l'Inde. Je veux passer de l'histoire torturée de l'Abolitionnisme à la Mutinerie des Indes. Ce lien historique quelque peu téméraire s'appuie non sur un sentiment de la contiguïté des événements, mais sur la temporalité de répétition qui constitue ces signes par lesquels les sujets marginalisés ou insurgés créent un agent collectif. Je m'intéresse à la stratégie culturelle et à la confrontation politique constituées dans les symboles obscurs, énigmatiques, dans la répétition maniaque de la rumeur, dans la panique en tant qu'affect incontrôlé, et pourtant stratégique, de la révolte politique. Plus spécifiquement, je veux clarifier la minceur du récit qui, parmi les causes agraires et politiques majeures de la Mutinerie des Indes, raconte l'histoire de ces *chapatis* (pains plats non levés) qui circulèrent si rapidement à travers les zones rurales de la Mutinerie, juste après l'introduction dans l'infanterie indigène du fusil Enfield et de ses fameuses

cartouches « graissées[7] ». Ranajit Guha, dans *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, reprend l'histoire de ces *chapatis* pour illustrer la transmission « symbolique » de l'agent rebelle.

Que nous prenions les *chapatis* comme un « mythe » historique ou que nous les traitions comme une rumeur, ils représentent l'émergence d'une forme de temporalité sociale à la fois itérative et indéterminée. La *circulation* des *chapatis* constitue un problème intéressant pour l'agent du discours historique. La représentation de la panique et de la rumeur participe de cette temporalité complexe de « contingence » par laquelle j'ai tenté de brouiller les eaux claires de la causalité. La chaîne de communication dans la rumeur, son contenu sémantique, est transformée dans la transmission, mais malgré l'exagération, l'hyperbole et l'imprécision, les messages sont syntaxiquement « contigus ».

L'indétermination de la rumeur constitue son importance en tant que discours social. Sa qualité d'adhésion collective, intersubjective, tient à son aspect énonciatif. De son pouvoir performatif de circulation résulte sa propagation par contagion, « la pulsion presque incontrôlable à la faire passer à une autre personne[8] ». L'action itérative de la rumeur, sa *circulation* et sa *contagion*, la lie à la panique comme l'un des *affects* de l'insurrection. La rumeur et la panique sont, dans les moments de crise sociale, de doubles sites d'énonciation qui tissent leurs histoires autour du « présent » disjonctif ou du « pas-là » du discours. Nous nous rapprochons ici de la critique que propose Ashis Nandy de l'historicisme occidental dans son article « Towards a Third World Utopia ». Pour elle, la souffrance des sociétés du « tiers monde » crée vis-à-vis de son histoire une attitude qui partage certaines orientations de la sémiotique et de la psychanalyse : « Car la dynamique de l'histoire, selon ces disciplines, [n'est pas] un passé inaltérable se dirigeant vers un futur inexorable ; elle se situe dans les façons de penser et dans les choix du temps présent [...] des anti-mémoires à ce niveau [qui] permettent un jeu plus large et une moindre rigidité défensive[9]. » La circulation indéterminée du sens comme

rumeur ou conspiration, avec ses affects psychiques pervers de panique, constitue le domaine intersubjectif de la révolte et de la résistance. Quel type d'agent se constitue à travers la circulation des *chapatis* ?

Le temps, je crois, est celui de l'essence. Car c'est la *circulation* du *chapati* qui initie une politique d'agent négociée dans les antagonismes de la différence culturelle coloniale.

Prenons la description du phénomène par Sir John Kaye, dans le premier tome de sa monumentale *History of the Indian Mutiny*, rédigée en 1864 à partir d'un examen extrêmement scrupuleux de toutes les sources contemporaines, y compris une correspondance avec des participants à la mutinerie. Ranajit Guha s'appuie sur Kaye pour son travail exemplaire sur la rumeur dans le cadre paysan et populaire de la mutinerie. Un siècle plus tard, dans l'histoire « officielle » de Sen de la mutinerie des Indes, on sent encore la présence de Kaye :

> J'ai en outre assis plus fermement dans l'esprit de Lord Canning l'idée qu'une grande peur se répandait parmi la population, *et qu'il y avait plus de danger dans ce sentiment que dans une grande haine*. En y réfléchissant, il s'est souvenu d'une autre histoire curieuse qui lui était revenue du Nord-Ouest, et que même les hommes les plus expérimentés de son entourage étaient incapables d'expliquer. D'un village à l'autre, apporté par un messager et remporté par un autre, passait un signe mystérieux sous la forme d'une de ces galettes plates de farine et d'eau qui constituent le pain ordinaire de ces gens, et qu'ils appellent dans leur langue les *chapatis*. Tout ce que l'on en savait, c'est qu'un messager apparaissait, donnait la galette au chef d'un village et lui demandait de la faire passer au suivant ; et qu'ainsi il voyageait de place en place ; personne ne refusait, personne ne doutait, très peu questionnaient, dans une obéissance aveugle à *une nécessité plus ressentie que comprise*. [...] Le plus grand nombre y voyait un signe d'avertissement, de préparation, servant à dire aux gens que quelque chose de grand et de solennel était sur le point de se produire et qu'ils se tinssent prêts à la crise. Une grande autorité écrivit au gouverneur-général qu'on lui avait dit que le *chapati* était le symbole de la nourriture des hommes, et que sa circulation visait à alarmer et influencer leur esprit en leur indiquant que leurs

> moyens de subsistance leur seraient enlevés, et qu'il leur fallait en conséquence resserrer les rangs. D'autres, riant de cette idée de croix ardente, n'y voyaient qu'une superstition courante dans la campagne. On disait qu'il n'était pas inhabituel pour un Hindou, dans la famille duquel une maladie s'était déclarée, d'instituer cette transmission des *chapatis*, persuadé que cela ferait partir la maladie. D'autres encore croyaient [...] que l'objectif attaché à cette circulation des pains était une autre fiction, qu'ils contenaient de la poussière d'os, et que les Anglais avaient eu recours à cette méthode supplémentaire de profaner les gens. [...] Mais quelle qu'ait été l'histoire réelle de ce mouvement, il avait à n'en pas douter l'effet d'entretenir une grande excitation populaire dans les districts où les galettes étaient transmises. [...] Certains y voyaient une puissante signification ; d'autres, aucune. Le temps n'a jeté aucune lumière sur ce point. Les opinions diffèrent toujours. Et tout ce que cette Histoire peut rappeler avec quelque certitude, c'est que les porteurs de ces étranges missives allaient de place en place, et que partout où ils passaient ils soulevaient de nouvelles vagues d'excitation, et suscitaient de vagues espérances [10].

C'est l'indétermination du sens, déchaîné par le *chapati* contingent, qui devient la nourriture totem pour les historiens de la mutinerie. Ils mordent dans la cartouche graissée et font circuler le mythe du *chapati*. Ce faisant, ils transmettent la contagion de la rumeur et de la panique dans leurs propres récits sériels, raisonnables, qui se trouvent déstabilisés dans l'acte même de cette répétition. La description de Kaye de l'« indécidabilité » qui préside à l'interprétation de l'événement articule une temporalité de sens – « certains [y] voyaient une puissante signification ; d'autres, aucune » – qu'il serait aisé d'écarter comme une description ou un rapport purement empirique. Mais l'incertitude rhétorique entre les points de vue, la contingence du sens qui circule dans la répétition compulsive du *chapati*, sont l'expression d'un malaise historique plus vaste. Ce qui accompagne ce problème d'interprétation historique est la panique déchaînée non par le simple rituel « rural » de la circulation des *chapatis*, mais par son inscription comme le « présent » performatif des jours et des

nuits de la mutinerie, sa mythologie quotidienne qui est aussi l'étoffe de la description historique.

La figure discursive de la rumeur produit une ambivalence contagieuse, un « chevauchement abyssal » doté à la fois d'une surabondance de sens et d'une certaine absence de sens. La condition sémiotique d'incertitude et de panique est générée quand un symbole ancien et familier (le *chapati*) prend une signification sociale non familière comme signe par une transformation de la temporalité de sa représentation. Le temps performatif de la signification du *chapati*, sa circulation comme « conspiration » et/ou « insurrection » passe du coutumier et du commun à l'archaïque, au bizarre et au terrifiant. Cette réinscription d'un système traditionnel d'organisation à travers la perturbation, ou la rupture, de la circulation de ses codes culturels (« ils soulevaient de nouvelles vagues d'excitation et suscitaient de vagues espérances ») affiche une similarité marquée avec l'histoire conjoncturelle de la mutinerie.

Le mince récit du *chapati* symbolise, dans sa rhétorique performative de circulation/panique, les conditions contextuelles plus larges de la rébellion de 1857, fort bien décrite par Eric Strokes, dans son excellent essai sur le contexte agraire de cette rébellion, comme « une crise de déplacement [11] ». La crainte obsessionnelle de la contagion religieuse et l'extrême suspicion du Gouvernement sont autant de symptômes d'une soldatesque désespérée s'accrochant à ses traditions avec une ferveur renouvelée face aux nouvelles régulations visant au contrôle et à la modernisation de l'armée indigène, dont le fusil Enfield n'était que le symbole le plus évident. Le zèle niveleur du gouvernement pour libérer le paysan du *taluqdar* (propriétaire) et l'annexion tristement célèbre du royaume de Oudh, entre autres petites principautés, ont créé un sentiment de dislocation sociale dont les effets se font sentir au sein d'une armée constituée pour l'essentiel de mercenaires paysans de haute caste. Le 20e d'Infanterie indigène du Bengale, qui a fomenté la révolte de Meerut en mai 1857, se composait en majeure partie de petits propriétaires fonciers Rajput et Brahmines du sud-est de l'Oudh. L'introduction dans leurs rangs de basses castes et

d'étrangers à la suite de la politique radicale de « nivelage » du gouvernement – comme l'explique Philip Mason [12] – a suscité un sentiment si bien partagé de confusion de statut et de références, qu'en octobre 1857, au beau milieu de la mutinerie, un officier écrivit au *Lahore Chronicle* une lettre précisant qu'« un laboureur n'est pas un subadar parce qu'on le dresse dans ce sens, et un noble ou un gentilhomme indien n'en est pas moins un parce qu'on le traite comme un marchand [13] ».

Une fois encore, j'ai forcé l'espace entre le symbole du *chapati* et le signe de sa circulation pour révéler l'*affect* de la rumeur. C'est la « panique » qui parle dans la césure temporelle entre symbole et signe, politisant le récit ; l'agent politique obscurément contenu dans la contagion de la farine de *chapati*, ou dans les fantasmes de castration plus révélateurs de l'ancien gouverneur-général Ellenborough, qui proposait d'« émasculer tous les mutins et d'appeler Delhi Eunuquebad [14] ». Si nous lisons le récit de Kaye à partir de son espace d'indécidabilité, nous voyons monter la panique dans ses phrases, produisant la tension cinétique de la contingence de l'événement historique lui-même. Son récit s'efforce de rendre les *chapatis* contigus aux événements historiques ou culturels dans une série métonymique : pain ordinaire : événement solennel : privation de subsistance (réorganisation de l'armée, recolonisation de la terre, abrogation des droits et privilèges des *taluqdars*) : croix ardente : passage de la maladie (pratique rituelle paysanne du *chalawa* ou désignation d'un animal comme bouc émissaire pour débarrasser la communauté des épidémies) : profanation religieuse (fusil Enfield, cartouche graissée). Ce qui articule ces sites de différence culturelle et d'antagonisme social, en l'absence de la validité de l'interprétation, c'est un discours de panique suggérant que l'affect psychique et l'imaginaire social sont de puissantes formes d'identification sociale et d'agencement pour la guérilla. Ainsi Kaye, citant Canning, peut dire qu'« il y a plus de danger dans ce sentiment [de la *propagation*] de la peur que dans une grande haine » ; que la circulation des *chapatis* était « une nécessité plus *ressentie* que comprise » ; et, enfin, que cette circulation tendait à

influencer *par le biais de l'alarme* et ainsi rassembler le peuple. Quelle que puisse être l'histoire véritable de l'événement, l'objectif politique de la rumeur, de la panique et de la circulation des *chapatis* est d'« entretenir une grande excitation populaire ».

La panique se propage. Elle ne se contente pas de rassembler les indigènes, elle les lie affectivement, même de façon antagoniste – par le biais du processus de projection – à leurs maîtres. Dans le rapport que fait Kaye du récit de Canning, ce sont les passages sur la panique qui ne sont écrits ni du simple point de vue des indigènes, ni dans la perspective « administrative », interprétative supérieure de Lord Canning. Alors qu'il attribue largement la peur et la panique à un esprit indigène « illettré », à sa superstition et à son appréhension déformée du monde, à sa malléabilité politique et psychologique « préformée », le *genre* « collecte de renseignements » qui constitue son discours est la preuve que la peur n'était pas le seul fait des paysans. L'indétermination de l'événement révèle la panique chez les bureaucrates et dans l'armée, comme on peut le lire dans les opinions anxieuses et contradictoires rassemblées par Canning. En projetant la panique et l'anxiété sur les coutumes indigènes et la particularité ethnique, les Britanniques cherchaient à contenir et à « objectiver » leur angoisse, trouvant une référence « indigène » toute prête pour l'événement indécidable qui les frappait. C'est clairement perceptible dans le clivage rhétorique du passage de Kaye où les sujets de l'énoncé sont les indigènes, mais les sujets de l'acte d'énonciation – hommes expérimentés, une grande autorité, ceux qui rient, ceux qui croient – sont des autorités « britanniques », qu'ils appartiennent à l'administration ou qu'ils soient au nombre des espions indiens. C'est à ce niveau énonciatif que l'humble *chapati* fait circuler à la fois une panique de savoir et de pouvoir. La grande propagation de la peur, plus dangereuse que la colère, est équivoque, circulant follement des deux côtés. Elle se propage au-delà de la connaissance des binarismes ethniques ou culturels, devenant un nouvel espace hybride de différence culturelle dans la négociation des relations de pouvoir coloniales. Au-delà des casernes et des

bungalows s'ouvre une zone d'engagement antagoniste, ambiguë, offrant sur un mode pervers un champ de bataille commun qui donne au cipaye un avantage tactique.

Quelle leçon la circulation de la panique – le « temps » du *chapati* – offre-t-elle à l'action historique ?

Si le *chapati* est lu uniquement pour ses origines culturelles ontologiques – dans l'ordre historique du symbole –, il en résulte un binarisme culturel qui échappe à la réelle contagion de la panique politique de la mutinerie. Cela évite l'hybridisation des points de référence qui créent la possibilité d'une guerre des nerfs et d'une action de guérilla sporadique (telle que la concevaient en général les cipayes). Voir dans le *chapati* un passage « interne », ordonné, du symbole de la corruption à la politique, c'est reproduire le pôle binaire entre le paysan et le raj, et nier l'action historique particulière du cipaye, qui, comme l'a montré Stokes à plusieurs reprises, a réussi par « le stratagème, non par les armes ». En déniant la politique d'indétermination et de panique, l'action collective du paysan insurgé reçoit un sens simpliste d'intentionnalité. Les mutins sont repoussés dans un temps semi-féodal, simples jouets de conspirations religieuses. Réécrivant vingt-cinq ans plus tard, dans le cinquième volume de son *Histoire*, le splendide compte rendu que donne Kaye du récit de Canning, Malleson, son prosaïque successeur, produit le mythe intéressant de la conspiration mahométaine, « autorisant » ainsi involontairement les *chapatis*. Le dangereux réseau des *chapatis* à travers les provinces du Nord-Ouest suit la voie du Maulvi de Faizabad, l'un des rares conspirateurs connus par leur nom. Comme le *chapati*, il a voyagé dans tout le Nord-Ouest après l'annexion de l'Oudh, « sur une mission qui était un mystère pour les Européens ». Comme le *chapati*, la circulation du Maulvi avait ses ramifications « à Delhi, à Mirath, à Patna et à Calcutta [15] » !

Si nous suivons toutefois le discours de la panique, l'*affectivité* de la compréhension historique, nous découvrons une « vitesse » temporelle des événements historiques qui nous ouvre à une compréhension de l'agent

rebelle. La circulation du *chapati* porte une relation contingente à l'écart ou à la rupture temporelle entre signe et symbole, constitutive de la représentation du domaine intersubjectif du sens et de l'action. Les récits historiques contemporains soulignent une temporalité similaire en suggérant que la propagation et la solidarité de l'insurrection se sont effectuées de façon presque « instantanée » ; une temporalité qui ne peut être représentée, sinon comme la « répétition » des *chapatis* et l'incertitude ou la panique qui s'ensuit.

Le lieutenant Martineau, inspecteur au dépôt de fusils d'Umballa, avait la charge d'entraîner les fantassins indigènes à se servir du fusil Enfield. Terrifié par l'apparition de la menace de la farine de *chapati* dans ses propres rangs, il envoie une lettre désespérée au général Belcher sur l'état de l'armée le 5 mai 1857, soit cinq jours avant que la mutinerie n'éclate à Meerut. Ses appréhensions sont largement ignorées et sa demande d'une commission pour enquêter sur l'agitation inhabituelle dans les rangs reste lettre morte. Il est une voix obscure mais représentative et porte un bon témoignage du lien entre la circulation de la panique et sa représentation comme une « coupure » dans le temps, ou un choc soudain : « Partout l'armée, poussée par une folie soudaine, cherche dans une attente tendue quelque chose ; quelque agent invisible l'a parcourue de part en part d'une *commune excitation électrique* [...]. Je ne pense pas qu'ils sachent ce qu'ils vont faire, ni qu'ils aient un quelconque plan d'action, si ce n'est la résistance à l'invasion de leur religion et de leur foi [16]. »

En réinterprétant l'histoire du *chapati* comme un exemple majeur de transmission de l'insurrection, Ranajit Guha associe la vitesse de transmission de la rébellion à la « psychose des groupes sociaux dominants [17] » soudain confrontés à la rébellion de ceux qu'ils jugeaient loyaux. Guha s'appuie sur ce moment, dont il mentionne à la fois le temps et l'affect psychique, pour énoncer cette importante observation sur l'agent subalterne : « Ce que les piliers de la société manquent à saisir, c'est que le principe organisateur ne tient jamais qu'à leur propre dominance. Car c'est l'assujettissement des masses rurales à une source

commune d'exploitation et d'oppression qui les rend rebelles avant même d'avoir appris à se constituer en associations paysannes. Et une fois le combat engagé, c'est encore cette *condition négative* de leur existence sociale, plus qu'une quelconque conscience révolutionnaire, qui permet à la paysannerie de s'élever au-dessus du localisme [18]. »

En localisant l'émergence de l'agent rebelle dans la « condition négative » de l'existence sociale, Guha intègre la « psychose sociale » dans les éléments de la structure de l'insurrection. Cela corrobore ma suggestion que le principe organisateur du *signe* du *chapati* se constitue dans la transmission de la peur et de l'anxiété, de la projection et de la panique sous forme d'une circulation *intermédiaire entre* le colon et le colonisé. L'agent de la rébellion paysanne pourrait-il se constituer par « l'incorporation partielle » de l'imaginaire et de la peur du Maître ? Et dans ce cas, le site de la rébellion, le sujet de l'agent insurgé, ne devient-il pas un site d'hybridité culturelle plutôt qu'une forme de conscience négative ?

Le lien que je m'efforce d'établir entre le temps haletant de la panique et la cassure d'un sentiment binaire d'antagonisme politique entre en résonance avec un aperçu du psychanalyste Wilfred Bion sur la place de la panique dans le groupe assaut/retraite dont la guerre et l'armée sont des exemples. La psychose du groupe consiste dans la réversibilité ou l'interchangeabilité de la panique et de la colère. Cette ambivalence est partie prenante du groupe structuré dans un écart temporel comparable au processus que j'ai décrit comme l'« individuation » de l'agent : « Son héritage inaliénable en tant qu'animal de groupe suscite chez l'individu le sentiment qu'il ne peut *jamais rattraper* un cours des événements dans lequel il est toujours, à tout moment, déjà engagé [19]. » C'est cette structure disjonctive au sein du groupe et entre les groupes qui nous interdit de représenter l'opposition dans l'équivalence d'une structure binaire. Lorsque surgissent la colère et la panique, dit Bion, elles se trouvent stimulées par un événement qui tombe toujours *hors* des fonctions du groupe.

Comment devons-nous comprendre cette idée de tomber

« hors » par rapport au discours de la panique ? Je suggère que nous comprenions cet « en-dehors » non en simples termes spatiaux, mais comme constitutif du sens et de l'agent. L'« événement extérieur » pourrait aussi être la liminalité non reconnue, ou « marge » d'un discours, le point où il touche de façon contingente le discours des « autres » *en soi*. Ce sens d'un « en-dehors » discursif est articulé dans les passages de panique du récit que donne Kaye du *chapati*. Ces passages occupent dans son récit un espace de sens indécidable où le « sujet » du discours est clivé et redoublé entre informateur indigène et « énonciateur » colonial. Ce qui est représenté et fixé comme panique indigène au niveau du contenu ou de la propositionalité (*énoncé*) est, au niveau de la positionalité narrative (*énonciation*), la propagation incontrôlée de la peur et du fantasme du colonisateur.

Une expérience contingente, limite, s'ouvre dans *l'entre-deux* du colonisateur et du colonisé. Il s'agit d'un espace d'indécidabilité culturelle et interprétative produite dans le « présent » du moment colonial. On perçoit ce même « en-dehors » dans mon insistance à dire que le sens du *chapati comme circulation* n'émerge que dans l'écart ou dans la cassure temporels *entre* son ordonnance sociale-symbolique et sa répétition itérative comme le signe de l'indécidable et du terrifiant. N'est-ce pas là le prédicat même de Kaye quand il dit que « tout ce que peut consigner l'Histoire avec quelque certitude, c'est que [...] ces étranges missives se transmettaient de place en place ». Pourtant, c'est ce processus temporel de la transmission de l'agent rebelle dont il choisit de ne rien dire. Le moment de panique politique, tel qu'il est transformé dans le récit historique, est ainsi un *mouvement* qui met à bas la stéréotomie du dedans/dehors. Ce faisant, il révèle le processus contingent du dedans devenant le dehors et produisant un nouveau site ou signe hybride. Lacan appelle ce type de dedans/hors/dehors/dans l'espace un moment d'*extimité* : un moment traumatique du « pas-là » (Morrison) ou l'indéterminé ou l'inconnaissable (Kaye) autour duquel le discours symbolique de l'histoire humaine vient à se constituer. En ce sens, donc, le moment *extimé* serait la

« répétition » de la rumeur dans la sérialité de l'événement historique (1857), la « vitesse » de la panique sur le lieu de la politique rebelle, ou, de fait, la temporalité de la psychanalyse dans l'écriture de l'histoire.

La marge de l'hybridité, où les différences culturelles se touchent sur un mode « contingent » et conflictuel, devient le moment de panique qui révèle l'expérience des limites. Elle résiste à l'opposition binaire des groupes raciaux et culturels, cipayes et sahibs, comme conscience politique polarisée de façon homogène. La psychose politique de la panique constitue la limite de l'hybridité culturelle par laquelle la mutinerie est combattue. L'ordre indigène des symboles indiens, leur référence ethnique « du dedans » sont déplacés et retournés du dedans vers le dehors ; ils deviennent les signes circulants d'une panique « anglaise », niée par le discours officiel de l'histoire impériale, représentée dans le langage de l'indétermination. Le *chapati* est donc aussi un déplacement du fusil Enfield et une défense contre lui ; faits de farine contaminée de cendres d'os et en forme de « biscuits de marins anglais », les *chapatis* sont un signe hybride, hétérogène. Ils laissent entendre, selon l'avocat général, que les conspirateurs s'imaginaient que les chapelains de l'armée essayaient de leur imposer « une nourriture, une foi [20] ». Dans ces minces signes soudains de panique, nous voyons une écriture culturelle complexe de l'action rebelle en 1857, qu'Eric Stroke élargit en une discussion plus traditionnelle : « Une grande part des événements d'une résistance primaire intervient au début d'une crise locale dont la première phase de collaboration a mal tourné. La configuration interne de la société a déjà été modifiée par les ferments de la modernité, de sorte que la crise locale est aussi interne qu'externe et reflète des tendances à la dislocation et au déplacement [21]. »

C'est la temporalité de l'événement historique comme instance interne (psychique, affective) et occurrence externe (politique, institutionnelle, gouvernementale) que j'ai tenté d'explorer à travers la dialectique plus vaste du cipaye et du raj. J'ai soutenu que l'action historique n'est pas moins efficace parce qu'elle chevauche la circulation

disjonctive ou déplacée de la rumeur et de la panique. Une frontière d'hybridité aussi ambivalente nous empêcherait-elle de spécifier une stratégie politique ou d'identifier un événement historique ?

Au contraire, cela devrait renforcer notre compréhension de certaines formes de combat politique. Après tout ce délire sur la psychose de groupe et sur les *chapatis* volants, revenons à un exemple historique plus sobre. Dans l'un des derniers chapitres écrits par Stokes sur la mutinerie des Indes avant sa mort – « Les rebelles cipayes » –, il montre un sens presque hyperréaliste de la contingence du temps et de l'événement saisis comme un rebobinage au ralenti de la mutinerie elle-même. Stokes en vient à « insister sur l'importance des événements contingents à l'action militaire dans son récit de l'incidence et de la propagation de la révolte », écrit C.A. Bayly dans sa postface à *The Peasant Armed*. Il a fini par voir l'importance « du drame humain et de la mythologie de la révolte [...] ces caractères contingents, presque accidentels de la révolte qui contribuent aussi à expliquer le puzzle de son déroulement temporel par rapport à des tendances à plus long terme de l'histoire du nord de l'Inde [22] ». Cette nouvelle insistance sur le contingent et le symbolique est particulièrement manifeste dans cet excellent passage de Stokes : « Une armée s'usait comme des habits et exigeait un fréquent renouvellement. Son apparence dépenaillée avait aussi une signification autre que symbolique. À l'heure du désespoir, les Britanniques avaient pu se passer d'uniformes réguliers et de strict décorum, mais une fois la crise passée et leurs régiments multipliés, leur pratique militaire se renforça au lieu de se détendre. Si, pour les cipayes, l'abandon des shakos et des vestes avait pu sembler raisonnable pour faciliter les mouvements dans le combat, il contribua aussi à obérer toute distinction entre les compagnies et les régiments, transformant de plus en plus de soldats de l'armée régulière en insurgés civils [23]. »

Du point de vue de l'issue de la rébellion, Stokes a sans doute raison de soutenir, comme il le fait à maintes reprises, que la défaite des rebelles a tenu à « l'absence d'un plan tactique ou d'un *esprit de contrôle* et d'une

organisation disciplinée pour presser l'assaut [24] ». Stokes est impeccable dans sa compréhension des disciplines du soldat régulier et de la tactique de guérilla de l'insurgé civil, mais son adhésion à une certaine notion de « l'esprit de contrôle » ne lui permet pas de voir la stratégie redoublée, déplacée, de l'insurgé comme-cipaye/et-civil. Avec mon goût pour les états et les moments entre-deux de l'hybridité, je tenterai brièvement de décrire ce mouvement du dedans vers le dehors, quand les insurgés cipaye et civil sont deux sites du sujet dans le même moment d'action historique.

Des très rares récits « indigènes » contemporains rédigés sur les lieux mêmes de la bataille, le meilleur est celui que rapporte Munshee Mohan Lal d'une conversation surprise entre un troupier mahométain du célèbre 3e de cavalerie et l'ordonnance cipaye de Sir William Nott. Malgré sa position d'espion ayant un intérêt évident à suggérer une conspiration mahométaine, son récit peut être corroboré par d'autres. Dans l'interprétation du procureur général des éléments avancés par Mohn Lal, le drame et l'« esprit de contrôle » de l'action rebelle se réduisent à la traîtrise et à la conspiration. Mais si nous reprenons la lettre originale de Mohan Lal, rédigée en novembre 1857, nous lisons une histoire fort différente.

Ce fut pour faire libérer leurs amis et camarades de la prison de Meerut que les mutins décidèrent du siège de Delhi. Le fameux cri de « *Chalo Delhi* » (En avant sur Delhi !) n'offre pas simplement « une unité lâche et immédiate à des hommes excités et affolés [25] », selon la description de Stokes. Le récit rebelle atteste clairement que ce ne fut qu'après avoir éprouvé leur force en tant que corps combattant et brûlé symboliquement les maisons du « saheb logue » qu'ils appelèrent à une réunion pour décider quel serait leur prochain mouvement. Ils écartèrent Rohilcund, en direction d'Agra, parce qu'ils ne pouvaient pas prendre assez de positions défensives en route. « Après des considérations calmes et délibérées, Delhi fut choisi et l'on résolut d'en faire le quartier général [26] » pour des raisons tactiques, militaires et politiques : « l'annihilation des quelques résidents anglais et chrétiens

[...] la prise de possession de l'arsenal et la personne du Roi ».

C'est la « personne » du roi qui constitue la stratégie rebelle la plus intéressante. Centraliser la rébellion à Delhi – une tactique qui allait échouer à long terme – était une façon d'offrir un centre affectif à la Mutinerie, de l'établir dans la sphère politique publique. « Le nom du roi agira comme la magie et poussera les États éloignés à la mutinerie », raisonnent les soldats. Cette affirmation publique de pouvoir est nécessaire parce qu'ils (les indigènes) ont conscience des problèmes de communication dans la conspiration. « Le cipaye disait qu'*il* avait été témoin des ruses du général Nott pour dissimuler et faire expédier ses lettres durant les désastres de Kaboul à Sindh et à Kaboul ; de tels actes de notre part n'échapperont pas à *leur* attention [27] » – ce qui revient à dire, bien sûr, que les lettres secrètes du général Nott étaient de notoriété publique, tout comme les chapatis étaient devenus un thème rebattu dans tout le gouvernement.

Le corps du roi a une autre destinée dans la stratégie politique des mutins. Ils trouvent le moyen de sortir Bahadur Shah en une procession royale pour « restaurer la confiance des citoyens ». Alors, entouré de « troupes disciplinées » et de « respectables résidents », qu'il s'agisse de *jagirdars* ou de marchands, le roi comme spectacle devient ce nom qui peut fonctionner comme la magie. Cette magie est mise en œuvre par une stratégie narrative délibérée – la rumeur. Quand le roi fut résolu à assumer sa *persona* publique, les mutins « excitèrent son ambition » par des « histoires exagérées de rangs entiers de régiments portant des trésors issus de différents postes [...] [en lui disant] que toutes les troupes européennes étaient engagées en Perse [...] que l'état instable de la politique européenne ne permettrait guère aux autorités de la métropole d'envoyer de nouvelles troupes en Inde ». Ce fut cette magie du récit qui poussa le roi à assumer son nom, et non le contraire : « [...] fit croire à Bahadur Shah qu'il était né pour restaurer le royaume perdu du grand Taimoor dans les derniers jours de sa vie. Il jeta alors le masque et s'intéressa à encourager la rébellion [28] ».

Le cipaye comme insurgé civil, cette figure haillonneuse, crée ses récits hybrides à partir de plusieurs minces récits : le secret politique du « saheb logue » ; l'inscription médiévale tardive du corps du roi ; le rituel Mughal durbar du *khelat*, un don de vêtements par lequel les loyaux sujets sont « incorporés » dans le corps du roi [29] ; des rumeurs de la politique anglaise ; et, bien sûr, la vanité des désirs humains et les aspirations messianiques des foules. Je veux toucher une fois encore le manteau en lambeaux du rebelle et tirer un fil qui emmène mon histoire de ce moment politique public à son autre mince récit, la panique. Du corps du Mughal, je veux revenir au corps du cipaye par un écart temporel ; de la Mutinerie de 1857 et ses *chapatis*, à la Mutinerie de Vellore de 1806 et ses *topi*.

Après la réorganisation de l'armée de Madras en 1796, tous les accoutrements traditionnels du soldat indigène furent effacés. Les boucles d'oreilles et les marques de caste furent dissimulées, le turban interdit. Le cipaye fut rasé et habillé « d'un chapeau rond et rigide, comme celui d'un tambour paria, plat en haut, avec une cocarde de cuir et une plume toute droite [30] ». Aux yeux de ses compatriotes, le soldat devint un *topiwalla*, un porteur de chapeau, synonyme de *firinghi*, ou chrétien. Des rumeurs se mirent à circuler sur une conversion imminente des hindous et des musulmans au christianisme à travers la contagion du chapeau de cuir. En ces temps inquiets, des mendiants errants, « portant sur eux l'odeur de la crasse sanctifiée », colportaient d'étranges histoires et d'incroyables fables dans les rangs militaires. On pouvait sentir les bouffées de panique, volant sur les ailes de la colère, traverser les bazars, la campagne, les casernes. Juste avant le grand massacre de Vellore, en ce 10 juillet 1806 dont l'histoire nous a conservé la trace, un événement survint, si courant que les historiens récents semblent l'avoir oublié.

Tandis que les soldats dans leurs nouveaux *topis* et uniformes de *firinghi* se mêlaient aux domestiques du palais et aux serviteurs des princes de Mysore, leurs protecteurs traditionnels, ils furent ainsi raillés et humiliés : « Les différentes parties de leur uniforme furent examinées avec

curiosité parmi les haussements d'épaule et autres gestes expressifs, accompagnés de "Wah, wah !" significatifs et de vagues indices que tout en eux présageait le christianisme. Ils regardèrent la cocarde du Cipaye et dirent : "Qu'est-ce que c'est ? C'est du cuir ! EH BIEN !" Puis ils regardèrent sa ceinture et lui dirent qu'elle faisait une croix sur sa personne. Mais ce fut le chapeau rond qui fut surtout l'objet de la risée et des avertissements des gens du palais. "Il ne manquait plus que ça pour faire de toi un parfait *firinghi*. Fais attention, ou nous serons bientôt tous faits chrétiens [...] et alors le pays tout entier sera ruiné" [31]. »

Quand le corps du cipaye devient hybridisé dans la circulation des menaces cryptiques, alors de nouveaux uniformes *firinghi* deviennent la source de peurs primales. La croix ardente se transforme en un chapeau haut et plat, en un pain non levé. Le « ferment de la modernité » fait lever des peurs archaïques ; les signes politiques et les présages contagieux habitent le corps du peuple. Cette panique, écrite sur la peau du cipaye, est-elle le sombre signe qui fait voler la rumeur et la rébellion ? Est-elle le récit de l'hystérie « indigène » ? Par-delà toutes ces interrogations, on entend l'orage éclater. Le reste est Histoire.

CHAPITRE XI

Comment la nouveauté pénètre le monde : l'espace postmoderne, le temps postcolonial et l'épreuve de la traduction culturelle

> « La traduction passe par des *continuum* de transformation, non par des idées abstraites d'identité et de similarité. »
>
> Walter BENJAMIN

Limites du nouveau monde

C'est une perversité radicale, et non une quelconque sagesse politique, qui pousse le curieux désir de connaissance du discours postcolonial. Pourquoi donc croyez-vous que le *Au cœur des ténèbres* de Conrad projette son ombre sur tant de textes de la pédagogie postcoloniale [1] ? Marlow a beaucoup en lui de l'antifondationnaliste, de l'ironiste métropolitain persuadé que la meilleure façon de préserver l'univers néopragmatique consiste à poursuivre la conversation sur l'humanité. Et c'est bien ce qu'il fait dans cette fin de partie confuse mieux connue des lecteurs du roman comme le « mensonge » à la Fiancée. Malgré l'immensité sauvage de l'Afrique qui l'a suivi dans son confortable salon d'Europe, avec sa blancheur spectrale, monumentale, malgré le crépuscule qui chuchote sur un ton menaçant « l'Horreur, l'horreur », le récit de Marlow conserve une foi dans les conventions gendrées d'un discours civil où les femmes sont aveuglées parce qu'elles voient trop de réalité, où les romans finissent parce qu'ils

ne peuvent supporter trop de fictionalité. Marlow poursuit la conversation, supprime l'horreur, donne à l'histoire un mensonge – le mensonge blanc – et attend que le ciel lui tombe sur la tête. Mais, comme il le dit lui-même, le ciel ne s'écroule pas pour une telle bagatelle.

Le lien global entre colonie et métropole, si central à l'idéologie de l'impérialisme, est articulé dans les mots emblématiques de Kurtz – « L'horreur, l'horreur ! ». L'illisibilité de ces runes conradiennes a suscité de nombreuses interprétations, précisément parce que leurs profondeurs ne contiennent pas de vérité qui ne soit parfaitement visible de l'extérieur, que « l'histoire fait ressortir uniquement comme une lueur fait ressortir la brume [2] ». Marlow ne se contente pas de réprimer la « vérité » – quelque plurivocale et plurivalente qu'elle puisse être ; il met en œuvre une poétique de traduction qui assaille la frontière entre la colonie et la métropole. En prenant le nom d'une femme – la Fiancée – pour masquer « l'être » démonique du colonialisme, Marlow transforme la sombre et menaçante géographie du désastre politique – le cœur des ténèbres – en un mélancolique mémorial à l'amour romantique et à la mémoire historique. Entre la vérité silencieuse de l'Afrique et le mensonge manifeste à la femme métropolitaine, Marlow revient à son idée de départ : l'expérience du colonialisme est le problème de vivre « au cœur de l'incompréhensible [3] ».

Cette incompréhensibilité au milieu des locutions de la colonisation fait écho à la percée de Toni Morrison dans le « chaos [4] » qui afflige la signification des récits psychiques et historiques des sociétés racialisées. Elle entre aussi en résonance avec l'évocation de Wilson Harris, dans le contexte caribéen, « d'un certain vide d'appréhension entourant chaque assimilation des contraires [...] un territoire étranger et une sauvagerie devenue une nécessité pour sa propre raison ou son propre salut [5] ». Cette reconnaissance d'une angoisse nécessaire dans la construction d'un savoir transformatif, postcolonial du « global » – *sur le site de la métropole* –, est-elle un avertissement salutaire contre tout voyage de la théorie ? Car tandis que tombe le crépuscule dans ce salon d'Europe et que Marlow tente de

créer un récit qui relierait la vie de la Fiancée au cœur des ténèbres de Kurtz, pris dans une vérité clivée ou un cadre double, il ne peut dire que le mensonge infâme, volontaire : oui, Kurtz est mort avec le nom de sa Fiancée sur les lèvres. On peut percevoir l'horreur dans le décorum des mots – « Cela aurait été trop sombre, trop totalement sombre [6] », mais elle venge la structure du récit lui-même.

Le regard tourné vers l'intérieur de Marlow voit désormais la réalité quotidienne de la métropole à travers le voile du fantasme colonial ; l'histoire d'amour locale et son souvenir en métropole ne peuvent être dits qu'entre les lignes des tragiques répressions de l'histoire. La femme blanche, la Fiancée, devient l'ombre de la femme africaine ; la rue aux hautes maisons prend le profil des crânes tribaux sur les pieux ; le bruit d'un cœur battant fait écho au profond tam-tam des tambours – « le cœur d'une obscurité conquérante ». Quand ce discours d'un double démonique émerge au cœur même de la vie métropolitaine, les choses familières de la vie et des lettres quotidiennes s'en trouvent marquées d'une irrésistible sensation de leur différence généalogique – une provenance « postcoloniale ».

À propos de l'idée du « soi dans l'espace moral », Charles Taylor, dans *The Sources of the Self*, pose des limites temporelles au problème de la personnalité ; « la supposition que je pourrais être deux moi se succédant dans le temps est une image soit surdramatisée, soit tout à fait fausse. Elle va à l'encontre des caractères structurels d'un moi en tant qu'être existant dans un espace de préoccupations [7] ». Ces images « surdramatisées » sont précisément ce qui m'intéresse quand je m'efforce de négocier des récits où l'on mène des doubles vies dans le monde postcolonial, avec ses voyages de migration et ses installations dans le diasporique. Ces sujets d'étude ont besoin de l'expérience de l'angoisse pour être incorporés dans la construction analytique de l'objet de l'attention critique : récits des conditions limites de cultures et de disciplines. Car l'angoisse est le discours affectif « d'un monde [qui] se révèle pris dans l'espace entre plusieurs cadres ; un cadre redoublé, ou un cadre qui s'est clivé [8] », pour reprendre la description de Samuel Weber de la structure symbolique

de l'angoisse psychique elle-même. Et la grande ombre projetée par *Au cœur des ténèbres* sur le monde des études postcoloniales est elle-même un double symptôme de l'angoisse pédagogique : un avertissement salutaire contre une généralisation des contingences et des contours des circonstances locales, au moment même où l'on a le besoin le plus urgent d'une connaissance « migrante » du monde.

Toute discussion de théorie culturelle dans le cadre de la globalisation serait incomplète sans une lecture du brillant essai (bien qu'un peu désordonné) de Fredric Jameson, « Secondary elaborations[9] », conclusion de son ouvrage *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Aucun critique marxiste n'a redirigé avec une telle intrépidité le mouvement de la dialectique matérialiste, loin de sa centralisation dans l'État, avec son esthétique idéalisée et ses catégories disciplinaires, vers les espaces incontrôlables, inexplorés du paysage urbain, allégorisé dans ses images de médias et ses visions vernaculaires. Jameson en est venu à suggérer que l'impact démographique et phénoménologique des minorités et des migrants *au sein* de l'Occident peut être crucial pour concevoir le caractère transnational de la culture contemporaine.

Le « postmoderne », pour Jameson, est une désignation doublement inscrite. Comme désignation d'un événement historique – capitalisme multinational –, la postmodernité offre le récit périodisant des transformations mondiales du capital. Mais ce modèle de développement est radicalement perturbé par le postmoderne en tant que processus esthétique-idéologique de signification du « sujet » de l'événement historique. Jameson a recours au langage de la psychanalyse (la rupture de la chaîne signifiante dans la psychose) pour fournir une généalogie au sujet de la fragmentation culturelle postmoderne. Inversant le diktat althussérien sur la capture idéologique « imaginaire » du sujet, Jameson souligne que c'est le sujet schizoïde ou « clivé » qui articule avec la plus grande intensité la disjonction de l'être et du temps caractérisant la syntaxe sociale de la condition postmoderne : « La rupture de temporalité [qui] libère soudain ce présent du temps de toutes les activités et intentionnalités qui pourraient le cibler et

en faire un espace de *praxis* [...] envelopp[ant] le sujet d'une vivacité indescriptible, d'une matérialité de perception littéralement écrasante [...]. Ce présent du monde ou signifiant matériel se place devant le sujet avec une intensité renforcée, porteur d'une charge ou d'un affect mystérieux [...] que l'on peut tout aussi bien imaginer dans des termes positifs d'euphorie, de drogue, d'ivresse. »

Ce passage d'un essai plus ancien, « The cultural logic of late capitalism[10] », est exemplaire parmi les lectures marxistes du poststructuralisme dans sa transformation de la « disjonction schizophrénique » du style culturel en un espace discursif politiquement efficace. Le recours à la psychanalyse a des implications qui dépassent les liens suggestifs, métaphoriques de Jameson. La temporalité psychanalytique, soutiendrai-je pour ma part, investit l'énonciation du « présent » – ses temps déplacés, ses intensités affectives – d'une valeur culturelle et politique. Placé dans le scénario de l'inconscient, le « présent » n'est ni le signe mimétique de la contemporanéité historique (l'immédiateté de l'expérience), ni la fin visible du passé historique (la téléologie de la tradition). Jameson s'efforce à plusieurs reprises de transformer la disjonction rhétorique et temporelle en une poétique de la praxis. Sa lecture d'un poème, « China », illustre ce que c'est qu'établir « une primauté de la phrase présente dans le temps, désintégr[ant] impitoyablement le tissu narratif qui tente de se reformer autour d'elle ». Même un court fragment du poème peut donner ce sentiment du « signifiant du présent » tordant le mouvement de l'histoire pour représenter le combat de sa fabrication :

> Nous vivons du soleil sur le tiers monde. Numéro trois. Personne ne nous dit quoi faire.
>
> Les gens qui nous ont appris à compter étaient des plus aimables.
>
> Il est toujours temps de partir.
> Quand il pleut, soit tu as un parapluie, soit tu n'en as pas.

Ce que Jameson trouve dans le « libre isolement » de ces phrases, outre les espaces désarticulés qui énoncent le présent, chaque fois renouvelé et recommencé, c'est « la réémergence ici à travers ces phrases disjointes d'un certain sens global plus unifié [...] [qui] semble saisir quelque chose de l'excitation de l'immense expérience sociale *encore en cours* de la Nouvelle Chine – sans parallèle dans l'histoire du monde –, l'émergence *inattendue* entre les deux superpuissances du "numéro trois" [...] ; et pardessus tout l'événement signal d'une collectivité devenue un nouveau "sujet de l'histoire" et qui, après la longue sujétion du féodalisme et de l'impérialisme, parle à nouveau de sa propre voix, pour elle-même, comme si c'était la première fois ».

L'horreur ! l'horreur ! Presque un siècle après *Au cœur des ténèbres*, nous voici revenus à cet acte de vivre au cœur de « l'incompréhensible » que Conrad associe à la production de récits transculturels dans le monde colonial. À partir de ces phrases postimpériales disjointes, qui portent l'angoisse de la référence et de la représentation – « vivacité indescriptible [...] une matérialité de perception littéralement écrasante » –, émerge le besoin d'une analyse globale de la culture. Jameson perçoit une nouvelle culture internationale dans le passage perplexe de la modernité à la postmodernité, soulignant l'atténuation transnationale de l'espace « local ».

« Je prends ces particularités spatiales comme des symptômes et des expressions d'un nouveau dilemme historique original, qui implique notre insertion comme sujets individuels dans un ensemble pluridimensionnel de réalités radicales discontinues, dont les cadres vont des espaces encore survivants de vie privée bourgeoise à l'inimaginable décentrement du capital mondial lui-même [...] la prétendue mort du sujet [...] le décentrement fragmenté et schizophrène [du moi], [...] la crise de l'internationalisme socialiste et les énormes difficultés tactiques à coordonner les actions politiques locales aux actions nationales ou internationales, tous ces dilemmes politiques urgents sont immédiatement fonction du nouvel espace international en question. » Cette citation de

Jameson, entrecoupée d'ellipses visant à créer une appréhension conradienne, révèle l'angoisse de joindre le mondial et le local ; le dilemme de projeter un espace international sur la trace d'un sujet décentré, fragmenté. La globalité culturelle est figurée dans les espaces *interstitiels* des doubles cadres : son originalité historique marquée par une obscurité cognitive ; son « sujet » décentré signifié dans la temporalité nerveuse du transitionnel ou le provisoire émergent du « présent ». La transformation du monde en un projet théorique clive et redouble le discours analytique dans lequel il est inscrit, alors que la narration du développement du capitalisme moderne rencontre ses personnages postmodernes fragmentés, et que l'identité matérialiste du marxisme est étrangement réarticulée dans les non-identités psychiques de la psychanalyse. Jameson est en fait une sorte de Marlow en quête de l'aura d'Ernest Mandel, trébuchant non pas sur l'almanach de Towson, mais sur Lefèbvre, Baudrillard et Kevin Lynch. L'architecture de l'argument de Jameson est comme le parc à thème d'un marxisme phénoménologique postalthussérien en péril, dont il est à la fois le maître d'œuvre et le plus brillant *bricoleur*, le sauveur héroïque et le rusé négociant.

Qu'il s'agisse de l'émergence de nouveaux sujets historiques en Chine ou, un peu plus loin, de la mise en question du nouvel espace international, l'argument se déplace curieusement au-delà de l'entendement de la description théorique que donne Jameson du signe du « présent ». La discontinuité radicale qui existe entre vie privée bourgeoise et le décentrement « inimaginable » du capital mondial ne trouve pas son modèle de représentation dans la *position spatiale* ou la *visibilité représentationnelle* des phrases indépendantes, disjointes, sur lesquelles Jameson attire notre attention avec tant d'insistance. Ce qui doit être cartographié comme un nouvel espace international de réalités historiques discontinues, c'est en fait comment signifier les passages et les processus interstitiels de la différence culturelle inscrits dans « l'entre-deux », dans la rupture temporelle qui tisse le texte « mondial ». Ironiquement, c'est le moment – voire le mouvement – de désintégration de l'énonciation – cette soudaine disjonction du

présent – qui rend possible de rendre compte de la portée mondiale de la culture. Et, paradoxalement, c'est uniquement par une structure de clivage et de déplacement – « le décentrement fragmenté et schizophrène du soi » – que l'architecture du nouveau sujet historique émerge aux limites de la représentation elle-même, « permettant une représentation situationnelle de la part de l'individu à cette totalité plus vaste et *irreprésentable* qui constitue l'ensemble des structures de la société comme un tout » (c'est moi qui souligne).

Explorer cette relation à « l'irreprésentable » comme un domaine de causalité sociale et de différence culturelle, c'est questionner les clôtures et les exclusions du « tiers espace » de Jameson. L'espace du « tiers » dans la politique postmoderne ouvre une aire d'« interfection » (pour reprendre le terme de Jameson) où la nouveauté des pratiques culturelles et des narrations historiques est enregistrée en « discordance générique », « juxtaposition inattendue », « semi-automisation de la réalité », « schizo-fragmentation postmoderne opposée aux angoisses et hystéries modernes ou modernistes ». Figuré dans le signifiant disjoint du présent, ce tiers espace supplémentaire introduit une structure d'ambivalence dans la construction même de l'internationalisme de Jameson. Il y a certes une reconnaissance des espaces et des signes interstitiels, disjonctifs, qui est cruciale pour l'émergence des nouveaux sujets historiques de la phase transnationale du capitalisme moderne. Toutefois, ayant localisé l'image du présent historique dans le signifiant d'un récit « désintégratif », Jameson nie la temporalité du déplacement qui est, au sens le plus strict, moyen de communication. Pour Jameson, la possibilité de devenir historique demande une politique de limitation de ce temps social disjonctif.

Qu'on me permette de décrire ce que je considère comme l'ambivalence qui structure à la fois l'invention et l'interdiction de la pensée de Jameson en revenant au fantasme primaire du capitalisme avancé, qu'il a localisé à Los Angeles. La mise en scène de la relation du sujet à une totalité sociale irreprésentable – germe d'une génération entière d'essais fort érudits – est censée se trouver dans la

description carnavalesque de ce panopticon postmoderne, l'hôtel Bonaventure. Dans un trope qui fait écho à la désorientation du langage et de la localisation qui accompagne le voyage de Marlow au cœur du Congo, Jameson filme les rapides dans la cabine de l'ascenseur et atterrit dans la confusion bariolée du hall. Ici, dans l'hyperespace de l'hôtel, on perd complètement le nord et la boussole. C'est l'instant dramatique où nous sommes confrontés à l'incapacité de notre esprit à « cartographier le grand réseau global multinational et le réseau communicationnel décentré ». Dans cette rencontre avec la dialectique globale de l'irreprésentable, il y a une injonction sous-jacente, prosthétique « quelque chose comme un impératif à faire pousser de nouveaux organes, à étendre notre sensorium et notre corps à des dimensions nouvelles, encore inimaginables, peut-être impossibles ». Que peut bien être ce cyborg ?

Dans la méditation sur laquelle il clôt ce sujet, « Secondary elaborations », Jameson élabore cette capacité perceptive renforcée comme « une sorte de vision d'incommensurabilité qui ne ramène pas les yeux à la focale, mais entretient provisoirement la tension de leurs multiples coordonnées. [...] c'est leur *séparation spatiale* qui est fortement ressentie comme telle. Différents moments du temps historique ou existentiel sont ici simplement enregistrés à des endroits différents ; la tentative de les combiner, même sur un plan local, ne monte ni ne descend le long d'une échelle temporelle [...] mais procède par bonds en avant ou en arrière au travers d'un échiquier que nous conceptualisons en termes de *distance* ». (C'est moi qui souligne.)

Jameson a beau commencer par élaborer le « sensorium » du réseau décentré, multinational, comme existant quelque part au-delà de notre expérience sensorielle cartographiable, il ne peut envisager la représentation de la « différence » globale qu'en faisant un appel renouvelé à la faculté visuelle mimétique – cette fois au nom d'une « vision d'incommensurabilité ». Ce qui est manifestement nouveau dans cette version d'un espace international et de son (in)visibilité sociale, c'est la mesure temporelle – « des

moments différents dans le temps historique [...] procédant par bonds en avant et en arrière ». La temporalité non synchrone des cultures globales et nationales ouvre un espace culturel – un tiers espace – où la négociation de différences incommensurables crée une tension particulière aux existences à la marge. Dans « The new world (b)order », Guillermo Gomez-Pena, l'artiste de performance qui vit entre Mexico et New York, joue avec notre vision d'incommensurabilité et étend nos sens vers le nouveau monde transnational et ses noms hybrides :

> Cette nouvelle société se caractérise par des migrations de masse et de bizarres interrelations raciales. Il en résulte l'émergence de nouvelles identités hybrides et transitionnelles. [...] Tel est le cas des folles *Chica-riricuas*, qui sont le produit de parents portoricains-mulâtres et chicano-métis. [...] Quand une *Chica-riricua* épouse un juif hassidique, on appelle leur enfant *Hassidic vato loco*. [...]
>
> La notion en faillite de melting pot a été remplacée par un modèle plus proche de notre temps, celui du *menudo chowder*. Selon ce modèle, la plupart des ingrédients se mélangent, mais certains bouts plus têtus sont condamnés à flotter. Vergigrati [11] !

Cette façon fantasque de renommer les sujets de la différence culturelle ne tire pas son autorité discursive de causes antérieures – qu'il s'agisse de la nature humaine ou de la nécessité historique – qui, dans un mouvement secondaire, articulent des identités essentielles et expressives entre les différences culturelles dans le monde contemporain. Le problème n'est pas celui d'une caste ontologique, où les différences sont les effets d'une identité plus totalisante, plus transcendante, qui se trouverait dans le passé ou le futur. Les césures hybrides soulignent les éléments incommensurables – les bouts plus têtus – comme la base des identifications culturelles. Ce qui est en jeu est la nature performative des identités différentielles : la régulation et la négociation de ces espaces qui sont continuellement, de façon contingente, « en train de s'ouvrir », redessinant les frontières, exposant les limites de toute

prétention à un signe singulier ou autonome de différence – qu'il s'agisse de classe, de genre ou de race. De telles assignations de différences sociales – où la différence n'est ni l'Un ni l'Autre mais quelque chose d'autre à côté, entre-deux – trouvent leur agent dans une forme du « futur » où le passé n'est pas origine, où le présent n'est pas simplement transitoire. C'est, si je peux interpréter ce point, un futur interstitiel, qui émerge entre les demandes du passé et les besoins du présent [12].

Le présent du monde, qui apparaît à travers la cassure de la temporalité, signifie une *intermédiateté* historique, familière au concept psychanalytique de *Nachträglichkeit* (action différée) : « une fonction transférentielle où le passé se dissout dans le présent, de sorte que le futur devient (une fois encore) une *question ouverte*, au lieu d'être spécifié par la fixité du passé [13] ». Le « temps » itératif du futur comme un *devenir « ouvert une fois encore »* offre aux identités marginalisées ou minoritaires un mode d'action performative que Judith Butler a élaboré pour la représentation de la sexualité lesbienne : « une spécificité [...] à établir, non *hors* ou *au-delà* de cette réinscription ou réitération, mais dans la modalité et les effets mêmes de cette réinscription [14] ».

Jameson dissipe le potentiel d'une telle politique « tierce » du futur-comme-question-ouverte, ou « nouvel ordre/bord mondial » en faisant de la différence sociale une « distance » culturelle, et en convertissant les temporalités interstitielles, conflictuelles, qui ne peuvent être ni développementales ni linéaires (qui ne vont *pas* « du haut en bas d'une échelle temporelle ») dans les *topoi* de la séparation spatiale. Par la métaphore de la distance spatiale, Jameson maintient fermement le « cadre », à défaut de la face, de l'appareil perceptuel centré sur le sujet [15] que, par un contre-mouvement, il tente de déplacer dans la « réalité virtuelle » de la cartographie cognitive, ou dans la non-représentabilité du nouvel espace international. Et le pivot de cette dialectique régulatoire, spatiale – l'œil du cyclone – n'est rien d'autre que le « sujet de classe » lui-même. Si Jameson fait reculer la dimension téléologique de la catégorie de classe face aux axes multiples de la globalité

transnationale, la dimension linéaire, développementale, revient sous la forme d'une typologie spatiale. La dialectique de l'irreprésentable (qui encadre les incommensurables réalités de l'espace international) ne devient soudain que trop visible, trop prévisiblement connaissable : « Les trois types d'espaces que j'ai en tête sont tous le résultat d'une expansion discontinue de sauts quantiques dans l'élargissement du capital, dans la pénétration par ce dernier de zones jusque-là non marchandisées. On présuppose ici une certaine force unifiante et totalisante – non l'Esprit absolu de Hegel, ni le Parti, ni Staline, mais simplement le capital lui-même. »

Les signifiants disjoints du présent sont fixés dans les périodisations ponctuelles du marché, dans le monopole et le capital multinational : les mouvements interstitiels, erratiques, qui signifient les temporalités transnationales de la culture sont retissés dans les espaces téléologiques du capital mondial. Et par ce cadrage du présent dans les « trois phases » du capital, l'énergie novatrice du « tiers » espace est en quelque sorte perdue.

Si fort qu'il tente de suggérer, en sympathie avec Sartre, que la « totalisation » n'est pas un accès à la totalité mais « un jeu avec la limite, comme une dent qui bouge », il ne fait guère de doute que pour Jameson, la limite du savoir, et le prérequis de la méthode critique, s'ordonne dans une division binaire de l'espace : il doit y avoir un « dedans » et un « dehors » pour qu'il y ait une relation socialement déterminante. Malgré la fascination de Jameson pour les espaces dedans-dehors de l'hôtel Bonaventure ou de la Frank Geahry House, pour lui, la structure de la causalité sociale exige la division entre « base et superstructure » qui revient de façon récurrente dans ses derniers travaux, dépouillée de son dogmatisme, mais reste néanmoins, comme il nous le rappelle, son point de départ méthodologique : « une recommandation heuristique de saisir à la fois la culture (et la théorie) en soi et pour soi, mais aussi en relation à son dehors, son contenu et son contexte, son espace d'intervention et d'efficacité ».

Si le paysage incommensurable et asynchronique du postmoderne sape la possibilité d'une telle simultanéité,

Jameson pousse plus loin le concept de base et de superstructure en réarticulant la division binaire à travers un *analogon* : « [...] dans le système mondial actuel, il existe toujours un moyen terme pour fonctionner comme un analogon ou interprétant matériel de tel ou tel modèle social plus directement représentationnel. Quelque chose émerge ainsi qui ressemble à une nouvelle version postmoderne de la formule base-superstructure, où une représentation de relations sociales comme telles exige maintenant la médiation de telle ou telle structure de communication interposée à partir de laquelle il doit être lu indirectement. »

Une fois encore, la différence historique du présent est articulée dans l'émergence d'un tiers espace de représentation, tout aussi vite réabsorbé dans la division base-superstructure. L'analogon, requis par le nouveau système mondial comme une façon d'exprimer sa temporalité culturelle interstitielle, a le droit d'embellir, mais non d'interrompre, la formule base-superstructure. Quelles formes de différence sociale sont privilégiées dans l'*Aufhebung*, ou la transcendance, ou l'« irreprésentable » ? Qui sont les nouveaux sujets historiques qui restent irreprésentés dans l'invisibilité plus vaste de cette totalité transnationale ?

Tandis que l'Occident contemple le miroir brisé de son nouvel inconscient mondial – « les extraordinaires déplacements démographiques de masses de travailleurs migrants et de touristes mondiaux [...] à un point jamais atteint dans l'histoire du monde » –, Jameson tente, dans un mouvement suggestif, de transformer l'imaginaire social schizophrène du sujet postmoderne en une crise de l'ontologie collective du groupe confronté au simple « nombre » du pluralisme démographique. L'angoisse[16] perceptuelle (et cognitive) qui accompagne la perte de la cartographie « infrastructurelle » s'exacerbe dans la cité postmoderne, où la « communauté connaissable » de Raymond Williams comme la « communauté imaginée » de Benedict Anderson ont été modifiées par la migration et l'installation de masse. Les communautés migrantes sont représentatives d'une tendance bien plus vaste à la

« minoritisation » des sociétés nationales. Pour Jameson, ce processus fait partie d'une ironie historique : « la nature transitionnelle de la nouvelle économie mondiale n'a pas encore permis à ses classes de se former de façon stable, sans parler d'acquérir une authentique conscience de classe ».

L'objectivité sociale de la politique basée sur le groupe des nouveaux mouvements sociaux – ou, en fait, sur les regroupements politiques de minorités métropolitaines – est à chercher, d'après Jameson, dans les surfaces simulacrales des institutions de médias ou dans ces pratiques de l'industrie de la culture qui produisent « des investissements libidinaux d'un type plus narratif ». La construction de solidarités politiques entre minorités ou groupes d'intérêts spéciaux serait alors considérée comme « pseudo-dialectique », à moins que leur alignement ne soit médié par l'identification préalable et primaire à l'identité de classe (comme le mode d'équivalence entre oppressions ou exploitations). Les hiérarchies raciales, les discriminations sexuelles, ou, par exemple, la liaison de ces deux formes de différenciation sociale dans les pratiques iniques des lois sur les réfugiés et la nationalité, sont autant de causes légitimes d'action politique, mais la création du groupe politique en soi comme conscience efficace ne pourrait s'opérer que par la médiation de la catégorie de classe.

On peut m'objecter que cette lecture de l'analyse de classe de Jameson ne fait guère justice à son image innovante de l'acteur social comme « troisième terme [...] le sujet non centré, partie prenante d'un groupe ou d'un collectif organique ». Nous avons désormais appris que cet appel à une « tiercité » dans la structure de la pensée dialectique est à la fois une reconnaissance des « signes » culturels disjonctifs de cette époque (postmoderne), et un symptôme de l'incapacité de Jameson à dépasser la dialectique binaire du dedans et du dehors, de la base et de la superstructure. Sa conception innovante du sujet politique en tant qu'agent spatial décentré est limitée par sa conviction que le moment de véritable reconnaissance de l'Histoire – la garantie de son objectivité matérielle – tient dans

la capacité du concept de classe à devenir le miroir de la production sociale et de la représentation culturelle. Il écrit : « Les catégories de classe sont plus matérielles, plus impures et scandaleusement mélangées, dans la façon dont leurs facteurs déterminants ou définitionnels impliquent la production d'objets et les relations qu'elle détermine, ainsi que les forces de leur machinerie respective : nous pouvons donc voir à travers les catégories de classe jusque dans le lit caillouteux du ruisseau. »

Serait-il extravagant de ma part de suggérer que cette image de la classe comme verre de l'histoire – une ontologie optique qui permet de voir « le lit du ruisseau » – contient aussi une forme de narcissisme ? La classe subsume le pouvoir affectif, interpellatif de « la race, du genre, de la culture ethnique et ainsi de suite [...] [dont] on peut toujours montrer qu'il implique des fantasmes de culture comme tels, au sens anthropologique, [...] autorisés et légitimés par des idées de religion ». Pour Jameson, ces formes de différence sociale sont fondamentalement réactives et orientées sur le groupe, dépourvues de l'objectivité matérielle de la relation de classe. C'est seulement quand les mouvements politiques sont médiés par la catégorie analytique primaire de la classe que ces identités communes se transforment en agents « capables de [s]'interpeller et de dicter les termes de [leurs] propre[s] image[s] spéculaire[s] ».

Si la spécularité de la conscience de classe offre à la race et au genre leur structure interpellative, aucune forme d'identité sociale collective ne peut être désignée sans avoir *d'abord* été nommée comme une forme d'identité de classe. L'identité de classe est autoréférentielle, elle surpasse les autres instances de la différence sociale. Sa souveraineté est aussi, en un sens théorique, un acte de surveillance. Les catégories de classe qui offrent une vision claire du lit du ruisseau sont alors prises dans un déni autotélique de leurs propres limites discursives et épistémiques. Un tel narcissisme peut articuler « d'autres » sujets de différences et d'autres formes d'altérité culturelle, soit comme mimétiquement secondaires – une ombre pâle de l'authenticité et de l'originalité des relations de classe, désormais plus ou

moins hors sujet –, soit comme temporellement antérieurs ou inopportuns – réalités archaïques, anthropomorphiques, compensatoires plutôt que communautés sociales contemporaines.

En décrivant la catégorie de classe comme narcissique *tout court*, je n'ai pas fait justice à la complexité de l'ambivalence de Jameson. Car il est possible que ce soit un narcisse blessé qui se penche sur les profondeurs du ruisseau. « Dans une situation où, pendant un temps, la politique authentique (ou totalisante) n'est plus possible », concède Jameson, il est de la responsabilité de chacun « de s'intéresser à des symptômes comme le déclin de la dimension globale, ou la résistance idéologique au concept de totalité ». La parfaite vigilance de Jameson n'est pas en doute. C'est la valeur investie dans la différence de classe visible qui l'empêche de constituer le moment présent comme l'insigne d'autres inscriptions interstitielles de différence culturelle. À mesure que la spécularité autotélique de la catégorie de classe voit la perte historique de sa propre priorité ontologique, émerge la possibilité d'une politique de différence sociale dépourvue de revendications autotéliques – « capable de s'interpeller soi-même » – mais authentiquement articulatoire dans sa compréhension que pour être discursivement représenté et socialement représentatif – *pour assumer une identité ou une image politique effective* – les limites et les conditions de la spécularité doivent être dépassées et effacées par l'inscription de l'altérité. Revoir le problème de l'espace mondial du point de vue postcolonial, c'est déplacer le lieu de la différence culturelle de l'espace de la *pluralité* démographique aux négociations de la traduction culturelle.

Affaires étrangères

Quelles sont les conséquences de la construction narrative des discours minoritaires pour l'existence quotidienne de la métropole occidentale ? Restons sur des sujets télévisuels de changements de chaîne et de clivage psychique – ce que Jameson qualifie de capitalisme avancé – et

entrons dans la ville postmoderne en tant que migrants et que minorités. Notre chant des sirènes vient de la publicitaire juive Mimi Mamoulian, parlant au téléphone depuis New York à Saladin Chamcha, autrefois artiste de doublage vivant à Londres et désormais bouc satanique séquestré dans un ghetto indo-pakistanais de Brickhall Street. Le scénario vient bien sûr des *Versets sataniques* [17], et la voix est celle de Mimi : « J'ai lu *Finnegan's Wake* et je manie bien la critique postmoderniste de l'Occident, par exemple que notre société n'est capable que de pastiche : un monde "aplati". Quand je deviens la voix d'un flacon de bain moussant, j'entre en Terre-Aplatie en pleine connaissance, je comprends ce que je fais et pourquoi. [...] Ne me fais pas de discours sur l'exploitation. [...] Essaie d'être une femme, laide et juive pour voir. Tu supplieras de devenir noir. Excuse-moi : de couleur. »

Au Shandaar Café aujourd'hui, on ne parle que de Chamcha l'anglophile, célèbre pour son doublage de la pub pour Slimbix : « Que diriez-vous d'une calorie pour gagner un salaire ? Grâce à Slimbix, je suis au chômage. » Chamcha, le grand projecteur de voix, le prestidigitateur de personnages, s'est transformé en Bouc et est rentré en rampant au ghetto retrouver ses compatriotes migrants méprisés. Dans cet être mythique, il est devenu la figure « limite » d'un déplacement historique massif – la migration postcoloniale – qui n'est pas seulement une réalité « transitionnelle », mais aussi un phénomène « transnational ». La question est de savoir, selon les termes de Jameson, si « l'invention narrative [...] du fait de son implausibilité même, devient la figure d'une possible praxis [culturelle] plus vaste ».

Car Chamcha se tient, au sens le plus strict, entre deux conditions limites. D'un côté, il a sa propriétaire Hind qui épouse la cause du pluralisme gastronomique, dévore les plats épicés du Cachemire et les sauces au yaourt de Lucknow, et commence à ressembler elle-même à cet immense pays, ce sous-continent sans frontières « parce que la nourriture franchit toutes les barrières qu'on peut imaginer [18] ». De l'autre côté de Chamcha est assis son propriétaire Sufyan, le vieux métropolitain « colonial » qui

comprend le sort du migrant dans le contraste classique entre Lucrèce et Ovide. Traduit par Sufyan pour la guidance existentielle des migrants postcoloniaux, le problème consiste à savoir si le passage des frontières culturelles permet la liberté à partir de l'essence de soi (Lucrèce) ou si, comme la cire, la migration ne change que la surface de l'âme, préservant l'identité sous ses formes protéiformes (Ovide).

Cette liminalité de l'expérience migrante n'est pas moins un phénomène transitionnel que traductionnel ; il n'a pas de solution parce que les deux conditions sont (en)jointes de façon ambivalente dans la « survie » de la vie migrante. Vivant dans les interstices entre Lucrèce et Ovide, pris entre un atavisme « nativiste », voire nationaliste, et une assimilation métropolitaine postcoloniale, le sujet de la différence culturelle devient un problème que Walter Benjamin a décrit comme l'irrésolution, ou liminalité, de la « traduction », *l'élément de résistance* dans le processus de transformation, « cet élément dans une traduction qui ne se prête pas à la traduction[19] ». Cet espace de la traduction de la différence culturelle *aux interstices* baigne dans cette temporalité benjaminienne du présent qui rend palpable un moment de transition, et non pas simplement le continuum de l'histoire ; c'est une étrange immobilité qui définit le présent où *l'écriture* même de la transformation historique devient étrangement visible. La culture migrante de l'« entre-deux », la position minoritaire, dramatise l'activité de la non-traductibilité de la culture ; ce faisant, elle déplace la question de l'appropriation de la culture au-delà du rêve assimilationniste, ou du cauchemar raciste d'une « totale transmission de thème[20] » et vers une rencontre avec le processus ambivalent de clivage et d'hybridité qui marque l'identification à la différence de culture. Le Dieu des migrants, dans les *Versets sataniques*, parle là-dessus sans ambiguïté, tout en se montrant bien sûr totalement équivoque entre pureté et danger : « Nous ne résoudrons pas ici la question de savoir si Nous sommes multiforme, pluriel, représentant l'union-par-hybridisation des contraires tels que *Oopar* et *Neechay*, ou si Nous sommes pur, unique, extrême[21]. »

L'indétermination de l'identité diasporique, « [que] nous ne résoudrons pas ici », est la cause sociale, séculière de ce qu'on a appelé le « blasphème » du livre. L'hybridité est hérésie. La charge des fondamentalistes ne visait pas tant une mésinterprétation du Coran que l'offense de « ménommer » l'Islam : Mahomet appelé Mahound ; les prostituées nommées d'après les femmes du prophète. La plainte *formelle* des fondamentalistes, c'est que la transposition de ces noms sacrés en espaces profanes – bordels ou romans du réalisme magique – n'est pas simplement sacrilège, mais détruit le ciment même de la communauté. Violer le système de dénomination, c'est rendre contingent et indéterminé ce qu'Alisdair Macintrye, dans son essai intitulé « Tradition et traduction », appelle le « nommer *pour* : les institutions de dénomination comme l'expression et l'incarnation du point de vue partagé de la communauté, de ses traditions de croyance et de quête[22] ». Le conflit de cultures et de communauté autour des *Versets sataniques* a été surtout représenté en termes spatiaux et en polarités géopolitiques – intégristes islamiques contre modernistes littéraires occidentaux, la querelle des anciens migrants (ascriptifs) et des modernes métropolitains (ironiques). Tout cela obscurcit l'angoisse de la culture limite, sans solution de l'hybridité, qui articule ses problèmes d'identification et son esthétique diasporique dans une étrange temporalité disjonctive qui est à la fois *le temps* du déplacement culturel et *l'espace* de l'« intraduisible ».

Blasphémer n'est pas simplement souiller l'ineffabilité du nom sacré. « [...] le blasphème n'est en aucun cas confiné aux chapitres sur l'Islam », écrit Sara Suleri dans sa remarquable lecture des *Versets sataniques*. « [Un] désir postcolonial de déracinement, emblématisé par le protagoniste Saladin Chamcha, est aussi représenté comme une hérésie culturelle. Des actes de sevrage historique ou culturel deviennent ces moments blasphématoires qui pullulent dans le récit [...][23]. » Le blasphème va au-delà du sevrage de la tradition et remplace sa prétention à une pureté des origines par une poétique de relocalisation et de réinscription. Rushdie utilise à plusieurs reprises le mot

« blasphème » dans les passages migrants de son livre pour indiquer une forme théâtrale de la mise en scène d'identités transgenre, transculturelles. Le blasphème n'est pas une simple mérepréstentation du sacré par le séculier ; c'est un moment où le sujet ou le contenu d'une tradition culturelle est dépassé, ou aliéné, dans l'acte de traduction. Dans l'authenticité ou la continuité affirmée de la tradition, le blasphème « séculier » libère une temporalité qui révèle les contingences, voire les incommensurabilités qu'implique le processus de transformation sociale.

Ma description théorique du blasphème comme un acte transgressif de traduction culturelle est confirmée par la lecture que donne Yunus Samad du blasphème dans le contexte de l'événement réel de la fatwah [24]. C'est le *support* utilisé par Rushdie pour réinterpréter le Coran qui constitue le crime. Dans le monde musulman, soutient Samad, la poésie est le support traditionnel de la censure. En écrivant son récit révisionnaire sous la forme du roman – largement inconnu de la littérature islamique traditionnelle –, Rushdie viole la licence poétique garantie aux critiques de l'establishment islamique. À en croire Samad, « le véritable crime de Salman Rushdie, aux yeux des religieux, a été de toucher à l'histoire originaire de l'islam sur un mode critique, imaginatif et irrévérent, mais avec une profonde vision historique ». On pourrait soutenir, je crois, que loin de simplement mésinterpréter le Coran, le péché de Rushdie tient dans le fait d'ouvrir un espace de contestation discursive qui place l'autorité du Coran dans une perspective de relativisme historique et culturel. Ce n'est pas que le « contenu » du Coran soit directement contesté ; c'est plutôt qu'en dévoilant d'autres positions et d'autres possibilités énonciatives dans le cadre de la lecture coranique, Rushdie accomplit la subversion de son authenticité par un acte de traduction culturelle – il replace l'« intentionnalité » du Coran en la répétant et en la réinscrivant dans le lieu du roman des migrations et des diasporas culturelles d'après-guerre.

La transposition de la vie de Mahomet en la mélodramatique théâtralité d'un film populaire de Bombay, *Le Message*, aboutit à une forme hybridisée – le « théologique [25] » –

qui s'adresse aux publics d'immigrants de l'Ouest. Le blasphème, ici, est le glissement entre la fable morale et son déplacement dans les sombres et symptomatiques figurations du « travail du rêve » de l'imaginaire cinématique. Dans le psychodrame raciste mis en scène autour de Chamcha, le bouc satanique, le « blasphème » représente les projections phobiques qui alimentent les grandes peurs sociales, traversent les frontières, échappent aux contrôles de la norme et se répandent dans la cité en transformant la différence en démonisme. Le fantasme social du racisme, mené par la rumeur, devient politiquement crédible et stratégiquement négociable : « Des prêtres furent impliqués, ajoutant au mélange un autre élément instable – l'union entre le mot *noir* et le *péché* du blasphème [26]. » Si l'élément instable – l'interstice – permet le lien noir/blasphème, il révèle une fois encore que le « présent » de traduction peut ne pas être une transition en douceur, une continuité consensuelle, mais la configuration de la réécriture disjonctive de l'expérience migrante transculturelle.

Si l'hybridité est hérésie, alors blasphémer, c'est rêver. Rêver non du passé ou du présent, ni du présent continu ; ce n'est pas le rêve nostalgique de la tradition, ni le rêve utopique du progrès moderne ; c'est le rêve de la traduction comme « survie », selon la traduction de Derrida du « temps » du concept de Benjamin de la vie-après de la traduction, comme *sur-vivre*, l'acte de vivre aux limites. C'est cela que traduit Rushdie dans le rêve de survie du migrant : un interstice *initiateur* ; une condition puissante d'hybridité ; une émergence qui transforme le « retour » en réinscription ou redescription ; une itération qui n'est pas différée, mais ironique et insurgée. Car, comme le dit Rushdie, il est indispensable à la survie du migrant de découvrir « comment la nouveauté pénètre le monde ». Il s'agit de former une trame entre les éléments instables de la littérature et de la vie – le dangereux rendez-vous avec l'« intraduisible » – plutôt que d'arriver à des noms tout prêts.

La « nouveauté » du discours du migrant ou de la minorité doit se découvrir *in medias res* : une nouveauté qui n'appartient pas à la division « progressiste » entre passé et

présent, archaïque et moderne ; ni une « nouveauté » qui puisse être contenue dans la mimésis de « l'original et la copie ». Dans les deux cas, l'image du nouveau est plus iconique qu'énonciative ; à chaque fois, la différence temporelle est représentée comme une distance épistémologique ou mimétique de la source originale. La nouveauté de la traduction culturelle ressemble à ce que Walter Benjamin décrit comme « le caractère étranger des langues » – ce problème de représentation inhérent à la représentation elle-même. Si Paul de Man s'est focalisé sur la « métonymie » de la traduction, je veux mettre en avant « le caractère étranger » de la traduction culturelle.

Avec ce concept d'« étrangeté », Benjamin vient au plus près de la performativité de la traduction comme mise en scène de la différence culturelle. Il ouvre sa discussion sur la suggestion que *Brot* et *pain* ont beau désigner le même objet, leurs *modes de signification* discursifs et culturels se trouvent en conflit, chacun luttant pour exclure l'autre. La complémentarité du langage en tant que communication doit être comprise comme émergeant de l'état permanent de contestation et de flux suscité par les systèmes différentiels de signification sociale et culturelle. Ce processus de complémentarité comme supplément agonistique est le germe de l'« intraduisible » – l'élément étranger au cœur de la performance de traduction culturelle. Et c'est ce germe qui se transforme dans la fameuse analogie de l'essai de Benjamin : contrairement à l'original où le fruit et la peau forment une certaine unité, dans l'acte de traduction, le contenu ou le sujet est disjoint, dépassé et aliéné par la forme de la signification, comme une robe royale aux amples plis.

Contrairement à Derrida et Paul de Man, je suis moins intéressé par la fragmentation métonymique de « l'original » et plus centré sur l'élément « étranger » qui révèle l'interstitiel ; qui insiste sur la superfluité textile des plis ; qui devient « l'élément instable de la chaîne », la temporalité indéterminée de l'entre-deux qui doit s'engager à créer les conditions par lesquelles « la nouveauté pénètre le monde ». L'élément étranger « détruit les structures de référence de l'original et la communication du sens [27] »,

non pas simplement en le niant mais en négociant la disjonction dans laquelle des temporalités culturelles successives sont « préservées dans le travail de l'histoire *en même temps* qu'annulées [...]. Le fruit nourrissant de l'historiquement compris contient le temps comme un noyau précieux mais insipide [28] ». Et à travers cette dialectique de négation-comme-négociation culturelle, cette séparation de la peau et du fruit par l'agent de l'étrangeté, il s'agit, comme le dit Rudolf Pannwitz, « de germaniser le sanscrit, le grec, l'anglais, au lieu de sanscrire, d'helléniser, d'angliciser l'allemand [29] ».

La traduction est la nature performative de la communication culturelle. C'est du langage *in actu* (énonciation, positionalité), plutôt que du langage *in situ* (*énoncé* ou propositionalité) [30]. Et le signe de la traduction dit, ou « scande », les temps et les espaces entre l'autorité culturelle et ses pratiques performatives [31]. Le « temps » de la traduction consiste en ce *mouvement* de signification, le principe et la pratique d'une communication qui, selon de Man, « met l'original en mouvement pour le décanoniser, lui donnant le rythme de la fragmentation, un vagabondage de l'errance, une sorte d'exil permanent [32] ».

Chamcha est le signe discriminatoire d'une culture britannique performative, projective, de race et de racisme – « immigrant illégal, roi des bandits, criminel idiot ou héros de la race [33] ». D'un lieu situé quelque part entre Ovide et Lucrèce, ou entre pluralismes gastronomiques et démographiques, il confond les ascriptions indigénistes et suprématistes des identités national(ist)es. Ce mouvement migrant d'identifications sociales mène à la parodie la plus ravageuse de la Grande-Bretagne de Maggie Torture.

La revanche de l'hybride migrant arrive dans le passage du Club de la Cire chaude [34], nommé, à n'en pas douter, d'après la traduction par Sufyan de la métaphore d'Ovide pour décrire l'immutabilité de l'âme migrante. Si Gibreel Farishta transforme un peu plus loin Londres en une ville tropicale ayant pour avantages « le renforcement de la morale, l'institution d'une sieste nationale, le développement de comportements expansifs et hauts en couleur parmi le peuple [35] », c'est le DJ, le caracolant Pinkwalla, qui

met en scène la revanche de l'histoire noire dans les pratiques culturelles expressionnistes de toasting, de rap et de scratch. Dans une scène qui mêle Madame Tussaud et Led Zeppelin, les sépulcrales figures de cire d'une histoire noire excisée émergent pour danser au milieu des migrants du présent dans la contre-mascarade postcoloniale d'une histoire récupérée et réinscrite. La Maggie Torture de cire est condamnée à être fondue, sur les chants baldwiniens de « aujourd'hui le feu ». Et soudain, à travers ce rituel de traduction, Saladin Chamcha, le bouc satanique, est une fois encore historicisé dans le mouvement d'une histoire migrante, d'un monde métropolitain « devenant minoritaire ».

La traduction culturelle désacralise les présupposés transparents de la suprématie culturelle, et par cet acte même demande une spécificité contextuelle, une différenciation historique *au sein* de positions minoritaires. Si l'image publique de l'affaire Rushdie s'est perdue dans l'indignation vertueuse des maîtres et des mollahs, c'est parce que sa re-citation dans un discours public féministe, antifondamentaliste n'a suscité que peu d'attention. Les débats et les initiatives politiques les plus productifs de la période postfatwah sont venus de groupes de femmes comme les Women Against Fundamentalism et les Southall Black Sisters [36] en Grande-Bretagne. Elles se sont moins intéressées à la politique de textualité et au terrorisme international qu'à démontrer que la question séculière mondiale est étrangement chez elle en Grande-Bretagne – dans les politiques locales et l'industrie des relations de race ; dans la « racialisation de la religion » au sein de la Grande-Bretagne multiculturelle ; dans l'imposition de l'homogénéité à des populations « minoritaires » au nom de la diversité culturelle ou du pluralisme.

Les féministes n'ont pas fétichisé l'acte infamant consistant à donner aux femmes de Mahomet des noms de prostituées : elles ont plutôt attiré l'attention sur la violence politisée dans le bordel et dans la chambre à coucher, revendiquant l'établissement de refuges pour les femmes des minorités victimes de mariages forcés. Leur réponse à l'affaire Rushdie révèle ce qu'elles décrivent comme « les

influences contradictoires des politiques féministes et multiculturalistes adoptées par les autorités locales (surtout les conseils municipaux à majorité travailliste) [37] ». À partir d'identifications de classe, de genre, de génération et de tradition aussi ambivalentes et antagonistes, le mouvement féministe anglais des années 1990 a redéfini ses objectifs. La question irlandaise, postfatwah, a aussi été reposée comme un problème *postcolonial* de « racialisation de la religion ». La critique du fondamentalisme patriarcal et de sa régulation du genre et du désir sexuel est devenue une question majeure pour les cultures minoritaires. Les artistes de la minorité ont remis en cause l'hétérosexisme qui régule les communautés traditionnelles, fondées sur l'union entre familles, réprimant les relations gay et lesbiennes. Tel est le mouvement tropique de traduction culturelle, tandis que Rushdie spectaculairement rebaptise Londres, dans son itération indo-pakistanaise, « Elleoenndéereuesse ».

Questions de communauté

Des « investissements libidinaux d'un type plus narratif [38] » peuvent-ils produire un discours représentatif des minorités ? En d'autres termes – n'en déplaise à Jameson –, comment l'agent collectif serait-il signifié dans des groupes qui n'ont pas l'histoire « organique » et la conceptualité du discours de « classe » ? « Devenir une minorité, nous rappellent Abdul Janmohamed et David Lloyd, n'est pas une question d'essence [...] mais une question de position du sujet. » Une telle position articule « des pratiques alternatives et des valeurs inscrites dans le travail souvent lésé, fragmentaire, entravé ou occlus des minorités [39] » ; et ayant été « forcés dans une position du sujet négative, générique, les individus opprimés la transforment en une position collective positive [40] ». Ces valeurs fragmentées, partiellement occluses du discours de la minorité sont selon Cornel West à la fois continues et discontinues au marxisme. Il propose un matérialisme généalogique permettant de contester « une logique

raciale psychosexuelle [41] ». Ce matérialisme représente une logique de vie qui traverse la vie quotidienne de diverses formes idéologiques – race, religion, patriarcat, homophobie ; il révèle et conteste les mécanismes par lesquels les images de soi et les auto-identités se constituent dans le domaine des styles culturels, des idéaux esthétiques, des sensibilités psychosexuelles. Ces deux compte rendus des positions de la minorité raciale, gendrée, mettent en scène la forme symbolique d'auto-identification représentée par la fragmentation et l'occlusion de la souveraineté du soi. La solidarité affiliative se constitue par les articulations ambivalentes des champs de l'esthétique, du fantasmatique, de l'économique et du corps politique : une temporalité de construction et de contradiction sociale itérative et interstitielle ; une « intersubjectivité » insurgée interdisciplinaire ; un quotidien qui interroge la contemporanéité synchrone de la modernité.

Il est trop facile de voir les discours de la minorité comme des symptômes de la condition postmoderne. L'affirmation de Jameson qu'en l'absence d'une authentique conscience de classe, « les violentes luttes sociales de la période actuelle restent largement dispersées et anarchiques » ne prend pas suffisamment en compte le déplacement antagonique qu'initie ce discours de la minorité, à travers la dialectique d'identités de classe ou en objectifs croisés avec elle. Chercher un holisme sociologique et un réalisme philosophique « sains », tels que Jameson les trouve dans Georg Lukács, ne serait guère approprié à ces *conditions d'émergence communautaire* passionnées et partiales qui sont partie intégrante des conditions temporelles et historiques de la critique postcoloniale.

« Ce n'est pas tant l'opposition État-société civile, mais plutôt l'opposition communauté-capital qui semble la grande contradiction insurpassée de la philosophie sociale occidentale [42]. » De ce point de vue, Partha Chatterjee, la chercheuse indienne en études subalternes, revient à Hegel – aussi crucial pour Lukács que pour Jameson – pour affirmer que l'idée de communauté articule une temporalité culturelle de contingence et d'indétermination au cœur du discours de la société civile. Cette lecture

« minoritaire » est construite sur la présence partielle, occluse, de la communauté qui hante ou redouble le concept de société civile, « menant en son sein une vie souterraine, potentiellement subversive parce qu'elle refuse de s'en aller [43] ». En tant que catégorie, la communauté permet une division entre le privé et le public, le civil et le familial ; mais en tant que discours performatif, elle incarne l'impossibilité de tracer une frontière objective entre les deux. L'agent du concept de communauté « se glisse dans les interstices de la structure objectivement construite, contractuellement régulée de la société civile [44] », des relations de classe et des identités nationales. La communauté perturbe le grand récit globalisant du capital, déplace l'insistance sur la production en collectivité de « classe », et brise l'homogénéité de la communauté imaginée de la nation. La narration de la communauté substantialise la différence culturelle et constitue une forme « clivée-et-redoublée » d'identification de groupe que Chatterjee illustre par une contradiction spécifiquement « anticolonialiste » de la sphère publique. Les colonisés refusent d'accepter leur carte de membre de la société civile des sujets ; en conséquence, ils créent un domaine culturel « marqué par les distinctions du matériel et du spirituel, de l'extérieur et de l'intérieur [45] ».

Je m'intéresse moins à l'aporie conceptuelle de la contradiction capital-communauté qu'à la généalogie de l'idée de communauté en tant que discours « minoritaire » elle-même ; en tant que fabrication ou devenir « minoritaire » de l'idée de Société, dans la pratique de la politique de la culture. La communauté est le supplément antagoniste de la modernité : dans l'espace métropolitain, c'est le territoire de la minorité menaçant les prétentions de civilité ; dans le monde transnational, elle devient le problème limite du diasporique, du migrant, du réfugié. Les divisions binaires de l'espace social négligent la profonde disjonction temporelle – le temps et l'espace translationnel – à travers laquelle les communautés minoritaires négocient leurs identifications collectives. Car ce qui est en question dans le discours des minorités, c'est la création d'un agent

à travers des positions incommensurables (et non pas simplement multiples). Y a-t-il une poétique de la communauté interstitielle ? Comment s'intitule-t-elle, comment nomme-t-elle son agent ?

Nulle part dans la poésie postcoloniale contemporaine, je n'ai trouvé le concept du droit de signifier plus profondément évoqué que dans le poème de Derek Walcott sur la colonisation des Caraïbes en tant que prise de possession d'un espace par le pouvoir des noms[46]. Le langage ordinaire développe une autorité aurale, une *persona* impériale ; mais dans une performance de réinscription spécifiquement postcoloniale, l'intérêt se déplace du nominalisme de l'impérialisme à l'émergence d'un autre signe d'agent et d'identité. Il signifie la destinée de la culture comme un site non de simple subversion et transgression, mais préfigurant un type de solidarité entre ethnicités qui se rencontrent au rendez-vous de l'histoire coloniale.

Ma race a commencé comme la mer
sans noms et sans horizon,
avec des cailloux sous ma langue,
avec un autre regard sur les étoiles.
....
Nous sommes-nous fondus dans le miroir
laissant derrière nous nos âmes ?
L'orfèvre de Bénarès / le tailleur de pierre de Canton,
le couleur de bronze du Bénin.

L'aigle de mer crie du rocher,
et ma race a commencé comme l'aigle pêcheur
avec ce cri,
cette terrible voyelle,
ce *I* !

[...] ce bâton
pour tracer nos noms sur le sable

que la mer a effacés une fois encore, à notre indifférence.

II

Et quand ils ont appelé ces baies
baies
était-ce nostalgie ou ironie ?
.....
Où étaient les cours de Castille ?
Les colonnades de Versailles
supplantées par des palmiers
aux crêtes corinthiennes,
diminutifs dépréciatifs,
petit Versailles alors
c'était des plans pour une porcherie
des noms pour les pommes amères
et les raisins verts
de leur exil.

[...] Étant des hommes ils ne pouvaient vivre
sans d'abord supposer
le droit de toute chose à être un nom.
L'Africain acquiesçait,
les répétait et les changeait.

Écoutez, mes enfants, dire :
moubain : la prune,
cerise : la merise,
baie-là : la baie,
avec les fraîches voix vertes
ils étaient autrefois eux-mêmes
dans la façon dont le vent courbe
nos inflexions naturelles.

Ces palmiers sont plus grands que Versailles,
car nul homme ne les a bâtis,
leurs colonnes tombées plus grandes que la Castille,
nul homme ne les a mises à bas,
sauf le ver qui n'a pas de casque,
mais fut toujours l'empereur, [...]

Il y a deux mythes de l'histoire dans ce poème, lié chacun à des versions opposées du lieu de l'identité dans le processus de connaissance culturelle. Il y a le processus pédagogique de la dénomination impérialiste :

Étant des hommes ils ne pouvaient vivre
à moins de présumer d'abord
le droit de toute chose à être un nom.

À cela s'oppose l'acquiescement de l'Africain, qui, en répétant la leçon des maîtres, modifie leurs inflexions :

moubain : la prune,
cerise : la merise,
baie-là : la baie,
avec les fraîches voix vertes
ils étaient autrefois eux-mêmes...

Walcott n'a pas pour but d'opposer la pédagogie du nom impérialiste à l'appropriation inflexionnelle de la voix indigène. Il propose de dépasser ces binarités de pouvoir pour réorganiser notre sens du processus d'identification dans les négociations de la politique culturelle. Il met en scène *le droit* des esclaves *à signifier*, non pas simplement en déniant à l'impérialiste « le droit de toute chose à être un nom », mais en questionnant la subjectivité masculiniste, autoritaire, produite dans le processus de colonisation : « Étant des hommes ils ne pouvaient vivre / à moins de présumer d'abord / le droit de toute chose à être un nom. » Qu'est-ce que l'« homme » en tant qu'effet de, en tant que soumis au, signe (le nom) d'un discours colonisateur ? Walcott pose le problème du « commencement » hors de la question des « origines », au-delà de ce champ de vision – l'âme coupée en deux par l'horizon – qui constitue la conscience humaine dans le miroir de la nature, selon la célèbre description de Richard Rorty[47].

L'histoire de Walcott commence ailleurs. Il nous mène à ce moment d'indécidabilité ou d'inconditionnalité qui constitue l'ambivalence de la modernité en tant qu'elle exécute ses jugements critiques, ou qu'elle cherche une justification pour ses faits sociaux[48]. Contre le « droit » possessif, coercitif du nom occidental, Walcott pose un mode différent de discours postcolonial ; un temps historique envisagé dans le discours de l'esclave ou de l'assujetti. L'indécidabilité à partir de laquelle Walcott construit

son récit ouvre son poème au « présent » historique que Walter Benjamin décrit comme « un présent qui n'est pas une transition, mais dans lequel le temps s'immobilise et s'arrête[49] ». *Car cette notion définit le présent dans lequel l'histoire est en train de s'écrire*. À partir de cet espace discursif de lutte, la violence de la lettre, la terreur de l'intemporel, se négocie l'agent de l'orfèvre de Bénarès, du couleur de bronze du Bénin, du tailleur de pierre cantonnais. C'est une action collective qui est à la fois pronomiale et postnominaliste :

et ma race a commencé comme l'aigle pêcheur
avec ce cri,
cette terrible voyelle,
ce *I* !

Où se tient le sujet postcolonial ?

Avec cette terrible voyelle, ce « I », Walcott ouvre le présent disjonctif de l'écriture du poème de son histoire. Le « I » comme voyelle, comme l'arbitraire du signifiant, est le *signe* de la différence interstitielle par laquelle se constitue l'identité de la signification. Le « I » comme pronomial, comme l'aveu du sujet colonial assujetti, est la répétition de l'agent symbolique de l'histoire, traçant son nom sur les sables mouvants, constituant une communauté postcoloniale, migrante, dans-la-différence : hindoue, chinoise, africaine. Avec ce double « I » disjonctif, Walcott écrit une histoire de différence culturelle qui envisage la production de la différence comme la définition politique et sociale du présent historique. Les différences culturelles doivent être comprises en tant qu'elles constituent des identités – de façon contingente, indéterminée – entre la répétition de la voyelle I – qui peut toujours être réinscrite et resituée – et la restitution du sujet « I ». Lu ainsi, entre le I-comme-symbole et le I-comme-signe, les articulations de la différence – race, histoire, genre – ne sont jamais singulières ni binaires. Les affirmations d'identité sont nominatives ou normatives dans un moment préliminaire et passant ; elles ne sont jamais des noms quand elles sont culturellement productives ou

historiquement progressistes. Comme la voyelle elle-même, les formes d'identité sociale doivent être capables de se transformer en-et-comme la différence de l'autre et transformer le droit de signifier en un acte de traduction culturelle.

> Pomme arac
> otaheite apple,
> pomme cythère,
> pomme granate,
> moubain,
> z'ananas
> le casque aztèque
> de l'ananas,
> pomme,
> j'ai oublié
> ce qu'est pomme
> pomme de terre irlandaise
> cerise,
> the cherry,
> z'aman
> amandes de mer
> par les brefs
> geysers de mer,
> au bord de la ouvrière.
> Reviens-moi,
> ma langue.
> Reviens,
> cacao,
> grigri,
> solitaire, [...] [50]

Richard Rorty suggère qu'« il faut construire la solidarité à partir de petits fragments plutôt que la trouver toute faite sous la forme d'une urlangue que nous reconnaissons tous quand nous l'entendons [51] ». Dans cet esprit d'une même solidarité, l'appel de Walcott à la langue sert une fonction symbolique. Tandis que le poème oscille entre les petits actes de nommer la nature et l'exercice plus vaste d'une langue commune, son rythme enregistre l'« étrangeté » de la mémoire culturelle. En oubliant le

nom propre, dans chaque retour de la langue – son « reviens-moi » –, la temporalité disjonctive de la traduction révèle les différences intimes qui gisent entre généalogies et géographies. C'est un temps et un espace interstitiels que j'ai décrits de diverses façons tout au long de ce chapitre, vivant « au milieu de l'incompréhensible », ou avec Sufyan au Shandaar Café, aux limites entre Ovide et Lucrèce, entre Oopar (au-dessus) et Neechay (au-dessous). L'*intermédiateté* de l'histoire pose une fois encore le futur comme une question ouverte. Elle fournit un agent d'initiation qui permet de reposséder – comme dans le mouvement du poème de Walcott – les signes de survie, le terrain d'autres histoires, l'hybridité des cultures. L'acte de traduction culturelle travaille par « les *continuum* de transformation » pour dévoiler un sentiment d'appartenance culturelle :

> générations partant,
> générations parties,
> moi c'est gens Ste Lucie
> C'est la moi sorti :
> là que je suis né [52].

Et à partir des petits fragments du poème, son mouvement de va-et-vient, surgit la grande histoire des langues et des paysages de la migration et de la diaspora.

CONCLUSION

« Race », temps et révision de la modernité

« Sale nègre ! » Ou simplement : « Tiens, un nègre ! »

Frantz FANON

I

Chaque fois que ces mots sont prononcés dans la colère ou dans la haine, à propos du Juif dans cet estaminet d'Anvers, ou du Palestinien de Cisjordanie, ou de l'étudiant zaïrois qui joint péniblement les deux bouts en vendant de faux fétiches sur la Rive gauche ; qu'ils soient dits du corps d'une femme ou d'un homme de couleur ; qu'ils soient prononcés quasi officiellement en Afrique du Sud ou officiellement prohibés à Londres ou à New York, mais néanmoins inscrits dans le lourd bilan que font apparaître les statistiques sur les performances scolaires, la criminalité, les problèmes de visa et l'immigration irrégulière ; chaque fois que ce « Sale nègre ! » ou « Tiens, un nègre ! » n'est pas prononcé, mais qu'on peut le voir dans un regard, ou l'entendre dans le solécisme d'un silence soudain ; où que je sois, à chaque fois que j'entends un raciste ou que je saisis son regard, je me rappelle l'essai évocateur de Fanon, « L'expérience vécue du Noir », et ses inoubliables premières lignes [1].

Je veux d'abord revenir sur cet essai pour explorer une scène en particulier de cette remarquable mise en scène, la représentation phénoménologique de Fanon de ce que c'est qu'être *non pas seulement un nègre* mais un membre des marginalisés, des déplacés, des diasporiques. Être parmi ceux dont la présence même est à la fois ignorée, « *over-looked* » au double sens de surveillance sociale et de déni psychique – et surdéterminée –, psychiquement projetée, rendue stéréotypique et symptomatique. Malgré l'extrême spécificité de sa localisation – un Martiniquais soumis au regard raciste à un angle de rue à Lyon –, j'affirme la valeur générale de la discussion de Fanon, parce qu'il ne parle pas seulement de l'historicité de l'homme noir, mais qu'il écrit dans « l'expérience vécue du Noir » sur la temporalité de la modernité où la figure de l'« humain » vient à être *autorisée*. C'est la temporalité de l'émergence chez Fanon – son sentiment de *la tardivité de l'homme noir* – qui rend la question de l'ontologie non seulement inappropriée pour l'identité noire, mais quasiment impossible pour la compréhension même de l'humanité dans le monde de la modernité : « *Vous arrivez trop tard, beaucoup trop tard. Il y aura toujours un monde – blanc – entre vous et nous…* » (C'est moi qui souligne.)

C'est l'opposition à l'ontologie de ce monde blanc – à ses formes hiérarchiques assumées de rationalité et d'universalité – que Fanon transforme en une performance itérative et interrogative – une répétition initiatrice, instaurant une histoire différentielle qui ne reviendra pas au pouvoir du Même. Entre vous et nous, Fanon ouvre un espace énonciatif qui ne contredit pas simplement les idées métaphysiques de progrès, ou de racisme, ou de rationalité ; il distancie ces idées en les « répétant », il les rend étranges en les déplaçant dans un certain nombre de lieux culturellement contradictoires et discursivement séparés.

Ce que montre Fanon, c'est la liminalité de ces idées – leur marge ethnocentrique –, en révélant *l'historicité* de leur symbole le plus universel – l'Homme. Depuis la perspective d'une « tardivité » postcoloniale, Fanon perturbe le *punctum* de l'homme comme catégorie signifiante, subjectifiante de la culture occidentale, comme référence

unifiante de valeur éthique. Fanon accomplit le désir du colonisé de s'identifier à l'idéal humaniste de l'Homme issu des Lumières : « Je voulais tout simplement être un homme parmi d'autres hommes. J'aurais voulu arriver lisse et jeune dans un monde nôtre et ensemble édifier. » Puis dans un renversement catachrestique, il montre comment, malgré les pédagogies de l'histoire humaine, le discours performatif de l'Occident libéral, sa conversation et ses commentaires quotidiens révèlent la suprématie culturelle et la typologie raciale sur laquelle se fonde l'universalisme de l'Homme : « Mais comment donc, entrez, monsieur, chez nous le préjugé de couleur n'existe pas… Parfaitement, le nègre est un homme comme nous… Ce n'est pas parce qu'il est noir qu'il est moins intelligent que nous… »

Fanon utilise le fait de négritude, de tardivité, pour détruire la structure binaire de pouvoir et d'identité : l'impératif que « le Noir doit être noir ; il doit être noir par rapport à l'homme blanc ». Ailleurs, il écrit : « Le nègre n'est pas. [césure] Pas plus que le Blanc. » (Mon interpolation.) Le discours de Fanon sur l'« humain » émerge de cette cassure ou césure temporelle effectuée dans le mythe continuiste, progressiviste de l'Homme. Lui aussi parle depuis l'écart temporel significatif de différence culturelle que j'ai tenté de développer comme une structure pour la représentation de l'agent subalterne et postcolonial. Fanon écrit à partir de cette césure temporelle, cet écart temporel de la différence culturelle, dans un espace entre la symbolisation du social et le « signe » de sa représentation de sujets et d'agents. Fanon détruit les schémas à deux temps dans lesquels est pensée l'historicité de l'humain. Il rejette la « tardivité » de l'homme noir parce qu'elle n'est que l'inverse du cadrage de l'homme blanc comme universel, normatif – *le ciel blanc tout autour de moi* : l'homme noir refuse d'occuper le passé dont l'homme blanc est le futur. Mais Fanon refuse aussi le schéma dialectique hégelien-marxiste selon lequel l'homme noir est partie prenante d'un dépassement transcendental : un terme mineur d'une dialectique qui émergera dans une universalité plus équitable. Fanon, à mon sens, suggère un autre temps, un autre espace.

C'est un espace d'être forgé à partir de l'expérience interruptive, interrogative, tragique de la noirceur, de la discrimination, du désespoir. C'est l'appréhension de la question sociale et psychique de l'« origine » – et son effacement – dans un négatif qui « tire sa valeur d'un absolu presque substantif [...] [qui doit être] ignorant des essences et des déterminations de son être [...] une densité absolue [...] une abolition du moi par le désir ». Ce qui peut sembler primordial ou éternel est un moment d'une sorte de « passé projectif » dont je tenterai ici d'explorer l'histoire et la signification. C'est un mode de « négativité » qui rend disjonctif le présent énonciatif de la modernité. Il ouvre un écart temporel au point où nous parlons d'humanité à travers des différenciations – genre, race, classe – qui marquent une marginalité excessive de la modernité. C'est l'énigme de cette forme de temporalité qui émerge de ce que Du Bois a aussi appelé le « vif et le lent du faire humain [2] », pour affronter le Progrès avec des questions qui n'ont pas de réponse et proposer quelques réponses de son cru.

En détruisant l'« ontologie de l'homme », Fanon suggère qu'« il n'y a pas un seul Nègre, il y a des Nègres ». Il ne s'agit en aucun cas d'une célébration postmoderne d'identités pluralistes. Comme ma discussion va le démontrer, le projet même de la modernité me semble rendu si contradictoire et insoluble par l'insertion de l'« écart temporel » où les moments coloniaux et postcoloniaux émergent comme signe et comme histoire, que je suis sceptique sur ces transitions vers la postmodernité proposées par les écrits universitaires occidentaux qui théorisent l'expérience de cette « nouvelle historicité » en s'appropriant une métaphore du « tiers monde » ; « le Monde premier [...] dans un renversement dialectique spécifique, commence à toucher certains aspects de l'expérience du tiers monde [...] Les États-Unis sont [...] le plus grand pays du tiers monde par le chômage, la non-production, etc. [3] »

Le sens de Fanon de la contingence et de l'indétermination sociales, perçues dans la perspective d'un écart temporel postcolonial, n'est pas une célébration de la fragmentation, du *bricolage*, du pastiche ou du « simulacre ».

C'est une vision de la contradiction sociale et de la différence culturelle – en tant qu'espace disjonctif de modernité – que l'on perçoit bien dans le fragment d'un poème qu'il cite vers la fin de « L'expérience vécue du Noir » :

> Comme la contradiction des traits
> se résout en l'harmonie du visage
> nous proclamons l'unité de la souffrance
> et de la révolte [...].

II

Le discours de la race que j'essaie de développer aborde *le problème de la temporalité ambivalente de la modernité*, souvent négligé dans les traditions plus « spatiales » de certains aspects de la théorie postmoderne [4]. Sous la rubrique « discours de la modernité », je n'entends pas réduire un moment historique complexe et divers, doté de généalogies nationales variées et de pratiques institutionnelles diverses, en un unique shibboleth – qu'il s'agisse de l'« idée » de Raison, de l'Historicisme ou du Progrès – pour le confort critique de la théorie littéraire postmoderne. Mon intérêt pour la question de la modernité réside dans la discussion générée par les travaux d'Habermas, Foucault, Lyotard et Lefort et bien d'autres, qui ont généré un discours critique autour de la modernité historique en tant que structure épistémologique [5]. Pour le dire succinctement, la question du jugement éthique et culturel, centrale aux processus de formation du sujet et à l'objectivation du savoir social, est remise en question dans son noyau « cognitiviste ». Habermas la caractérise comme une forme d'autocompréhension occidentale qui met en œuvre un réductionnisme cognitif dans la relation de l'être humain au monde social : « Ontologiquement, le monde se réduit à un monde d'entités *comme un tout* (comme la totalité des objets [...]) ; épistémologiquement, notre relation à ce monde se réduit à la capacité de connaître [...] des situations [...] sur un mode

objectivo-rationnel ; sémantiquement, il se réduit à un discours assenant des faits à l'aide de phrases assertives [6].

Si cette présentation du problème peut sembler brutale, elle souligne bien le fait que remettre en cause cette conscience « cognitiviste » déplace le problème de la vérité ou de la signification des confins disciplinaires de l'épistémologie – le problème du référentiel comme « objectivité » reflété dans ce trope célèbre de Rorty, le miroir de la nature. Ce qui en résulte pourrait être figurativement décrit comme une préoccupation non pour le simple reflet dans le miroir – l'idée ou le concept en soi – mais pour les structures de significations telles qu'elles se révèlent dans ce que Derrida a appelé « le besoin supplémentaire d'un parergon ». C'est la description performative, vivante de l'*écriture* d'un concept ou d'une théorie, « une relation à l'histoire de son écriture comme à l'écriture de son histoire [7] ».

Si nous jetons même un rapide coup d'œil aux perspectives postmodernes, nous y trouvons une *narrativisation* croissante de la question de l'éthique sociale et de la formation du sujet. Qu'il s'agisse des procédures conversationnelles et des « vocabulaires finaux » d'ironistes libéraux comme Richard Rorty, ou des « fictions morales » d'Alisdair Macintyre qui sont les mythes nourrissant l'« après-vertu » ; que ce soient les *petits récits* et les *petites phrases* qui restent après la chute des grands récits de la modernité chez Lyotard ; ou la communauté de langue projective mais idéale sauvée par Habermas *au sein* de la modernité dans son concept de raison communicative, exprimée dans sa logique pragmatique et une compréhension « décentrée » du monde : ce que nous rencontrons dans tous ces travaux sont des propositions pour ce qui semble le geste essentiel de la modernité occidentale, une « éthique d'autoconstruction » – ou, comme le décrit fort bien Mladan Dolar : « Ce qui rend cette attitude typique de la modernité est la constante reconstruction et réinvention du soi. [...] Le sujet et le présent auquel il appartient n'ont pas de statut objectif, ils doivent en permanence être (re)construits [8]. »

Je veux demander si cette constance synchrone de

reconstruction et de réinvention du sujet ne suppose pas une temporalité culturelle qui n'est peut-être pas universaliste dans son moment épistémologique de jugement mais peut de fait être ethnocentrique dans sa construction de la « différence » culturelle. Il est sans doute vrai, comme le soutient Robert Young, que « l'inscription de l'altérité au sein du soi peut permettre une nouvelle relation à l'éthique [9] » ; mais cela entraîne-t-il *nécessairement* l'argument plus général soutenu par Dolar, selon lequel « le clivage persistant [du sujet] est la condition de la liberté » ?

Dans ce cas, comment spécifions-nous les conditions historiques et les configurations théoriques de « clivage » dans des situations politiques d'« inliberté » – aux marges coloniales et postcoloniales de la modernité ? Je suis persuadé que, comme le soutient Gayatri Spivak, c'est l'acte catachrestique postcolonial de « saisie de codage des valeurs » qui ouvre un décalage temporel interruptif dans le mythe « progressiste » de la modernité, permettant au diasporique et au postcolonial d'être représentés. Mais il n'en est que plus crucial de spécifier la temporalité discursive et historique qui interrompt le « présent » énonciatif où ont lieu les auto-inventions de la modernité. Et c'est cet « avoir lieu » de la modernité, cette métaphore *spatiale* incipiente et persistante où sont conçues les relations sociales de la modernité, qui introduit une temporalité du « synchrone » dans la structure du « clivage » de la modernité. C'est cette représentation « synchrone et spatiale » de la différence culturelle qui doit être retravaillée comme cadre de l'altérité culturelle au sein de la dialectique générale de redoublement proposée par le postmodernisme. Nous risquons sinon de nous retrouver échoués parmi les « cartographies cognitives » du tiers monde de Jameson, qui marchent peut-être pour l'hôtel Bonaventure à Los Angeles, mais vous laisseront quelque peu aveugle à Gaza [10]. Ou si, comme Terry Eagleton, vous êtes plus porté par goût sur l'« altermondialisme » que le tiers monde, vous écarterez d'un revers de main la « réelle » histoire de l'« autre » – femmes, étrangers, homosexuels, originaires d'Irlande – sur la base « de certains styles, valeurs, expériences de vie qui peuvent être appelés au présent comme

une forme de critique politique », parce que « la question politique fondamentale est de demander un droit égal avec d'autres que ce que l'on pourrait devenir, non de supposer une quelconque identité bien ajustée qui est simplement réprimée [11] ».

C'est pour établir un *signe du présent*, de la modernité, qui n'est pas ce « maintenant » de transparente immédiateté, et pour fonder une forme d'individuation sociale où la communalité n'est pas *fondée sur un devenir transcendant*, que je veux poser mes questions d'une contre-modernité : qu'est-ce que la modernité dans ces conditions coloniales où son imposition est elle-même le déni de la liberté historique, de l'autonomie civique et du choix « éthique » de remodèlement ?

III

Je pose ces questions du sein de la problématique de modernité du fait d'un clivage entre les traditions critiques contemporaines d'écriture postcoloniale. Il n'y a plus d'insistance séparatiste sur la simple élaboration d'une tradition anti-impérialiste ou nationaliste noire « en soi ». Il y a une tentative d'interrompre les discours occidentaux de la modernité par ces récits déplaçants, subalternes, interrogatifs ou postesclavage, et par les perspectives critiques-théoriques qu'ils engendrent. Par exemple, la lecture par Houston Baker de la modernité de la Renaissance de Harlem élabore stratégiquement une « déformation de la domination », un vernacularisme fondé sur l'énonciation du sujet comme « jamais un simple va-et-vient, mais une libération d'être possédé [12] ». La révision du modernisme occidental, suggère-t-il, exige à la fois l'investiture linguistique du sujet et une pratique métaphorique de performance diasporique. Le projet de « culture publique » lancé par Carol Breckenridge et Arjun Appadurai se concentre sur la dissémination transnationale de la modernité culturelle. La première urgence à leurs yeux, c'est que les localisations mondiales « simultanées » d'une telle modernité ne perdent pas le sens des locutions

conflictuelles, contradictoires de ces pratiques et produits culturels qui suivent le « développement inégal » du capital international ou multinational. Toute étude culturelle transnationale doit « traduire », localement et spécifiquement, ce qui partout décentre et subvertit cette mondialité transnationale, de sorte qu'elle ne soit pas asservie par les nouvelles technologies mondiales de transmission idéologique et de consommation culturelle [13]. Paul Gilroy propose une forme de modernisme populiste pour embrasser à la fois la transformation esthétique et politique de la philosophie et des lettres européennes par des écrivains noirs, mais aussi pour « faire sens des formes *populaires* séculières et spirituelles – musique et danse – qui ont exprimé les angoisses et les dilemmes qu'implique une réponse au *flux de la vie moderne* [14] ».

Le pouvoir de la traduction postcoloniale de la modernité tient dans sa structure performative, déformative, qui ne se borne pas à revaloriser le contenu d'une tradition culturelle, ou à transposer « transculturellement » les valeurs. L'héritage culturel de l'esclavage ou du colonialisme est porté *devant* la modernité *non* pour résoudre ses différences historiques en une nouvelle totalité ou pour renoncer à ses traditions, mais bien pour introduire un autre locus d'inscription et d'intervention, un autre site énonciatif hybride, « inapproprié », par le biais de ce clivage – ou décalage – temporel que j'ai ouvert (surtout au chapitre IX) pour la signification de l'agent postcolonial. Les différences de culture et de pouvoir se constituent à travers les conditions sociales d'énonciation : la césure temporelle, *qui est aussi le moment historiquement transformatif*, quand un espace décalé s'ouvre entre l'intersubjective « réalité des signes [...] privée de subjectivité », et le développement historique du sujet dans l'ordre des symboles sociaux [15]. Cette transévaluation de la structure symbolique du signe culturel est absolument nécessaire pour que dans la redésignation de la modernité il puisse s'ensuivre ce processus de l'agent actif de traduction – ce moment de « se faire un nom » qui émerge à travers « l'indécidabilité [...] [à l'œuvre] dans un combat pour le nom propre au sein d'une scène marquée par la dette

généalogique[16] ». Sans une telle réinscription du signe lui-même – sans une transformation du site de l'*énonciation* –, il y a le danger que le contenu mimétique d'un discours dissimule le fait que les structures hégémoniques de pouvoir sont maintenues dans une position d'autorité par un *déplacement de vocabulaire* en position d'autorité. Il existe par exemple une parenté entre les paradigmes normatifs d'anthropologie coloniale et le discours contemporain des agences d'aide et de développement. Le « transfert de technologie » n'a pas eu pour résultat un transfert de pouvoir ou le déplacement d'une tradition néocoloniale de contrôle politique par le biais de la philanthropie – une position du missionnaire fort célébrée.

Quel est le combat de la traduction au nom de la modernité ? Comment saisissons-nous sur un mode catachrestique la généalogie de la modernité et l'ouvrons-nous à la traduction postcoloniale ? La « valeur » de la modernité ne se situe pas *a priori* dans le fait passif d'un événement ou d'une idée marquante – de progrès, de civilité, de loi –, mais elle doit être négociée *au sein* du présent « énonciatif » du discours. Tout l'intérêt du travail de Claude Lefort sur la genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes consiste à suggérer que la représentation de la règle, ou le discours de la généralité qui symbolise l'autorité, est ambivalente parce qu'elle est séparée de son opération effective[17]. Le *nouveau* ou le *contemporain* apparaissent dans le clivage de la modernité comme événement et énonciation, comme l'historique et le quotidien. La modernité comme un *signe* du présent émerge dans ce processus de clivage, cet *écart* qui donne à la pratique de la vie quotidienne sa consistance en tant que *contemporaine*. C'est parce que le présent a la valeur d'un « signe » que la modernité est itérative ; questionnement continu des conditions d'existence ; rendant problématique son propre discours non seulement « comme idées », mais comme position et statut du locus d'énonciation sociale.

IV

« Il ne suffit pas [...] de suivre le fil téléologique qui rend le progrès possible ; il faut isoler, au sein de l'histoire [de la modernité], un événement qui aura valeur de signe[18]. » Dans sa lecture du *Was ist Aufklärung ?* de Kant, Foucault suggère que le signe de la modernité est une forme de déchiffrement dont la valeur doit être cherchée dans les *petits récits*, les événements imperceptibles, les signes apparemment *dépourvus* de valeur et de signification – vides et excentriques –, dans tous ces événements qui sont hors des « grands événements » de l'histoire.

Le signe de l'histoire ne consiste pas en une essence de l'événement lui-même, ni exclusivement dans la *conscience immédiate* de ses agents et de ses acteurs, mais dans sa forme en tant que *spectacle* ; spectacle qui signifie *à cause* de la distanciation et du déplacement entre l'événement et ceux qui en sont les spectateurs. L'indétermination de la modernité, où se déroule la bataille de la traduction, ne concerne pas seulement les idées de progrès ou de vérité. La modernité, à mon sens, concerne la construction historique d'une position spécifique d'énonciation et de discours historique. Elle privilégie ceux qui « portent témoignage », ceux qui sont « assujettis » ou, comme le dit Fanon, historiquement déplacés. Elle leur donne une position représentative par la distance spatiale ou *l'écart temporel* entre le Grand Événement et sa circulation comme signe historique d'un « peuple » ou d'une « époque » qui constitue la mémoire et la morale de l'événement *en tant que narration*, une disposition à la communalité culturelle, une forme d'identification sociale et psychique. Le discours de la modernité – sa structure d'autorité – décentre le Grand Événement et parle depuis ce moment d'« imperceptibilité », cet espace supplémentaire « en dehors » ou étrangement « à côté » (*abseits*).

À travers Kant, Foucault fait remonter « l'ontologie du présent » à l'événement emblématique de la Révolution française, et c'est là qu'il met en scène son signe de la modernité. Mais c'est la dimension spatiale de la distance – « la distance en perspective d'où le spectacle est vu » – qui

installe une homogénéité culturelle dans le signe de la modernité. Foucault introduit une perspective eurocentrique au point où la modernité installe une « disposition morale dans l'homme ». L'eurocentrisme de la théorie foucaldienne de la différence culturelle se révèle dans son insistante spatialisation du temps de la modernité. S'il évite les problèmes du sujet souverain et de la causalité linéaire, il n'échappe pas cependant à l'idée du « culturel » comme formation sociale dont la duplicité discursive – la dialectique transcendentale et empirique – est contenue dans un cadre temporel qui rend les différences répétitivement « contemporaines », qui en fait des régimes de sens-comme-synchrone. C'est une sorte de « contradictorité » culturelle qui présuppose toujours un espacement corrélatif. La *distanciation spatiale* de Foucault scelle le signe de la modernité en 1789 dans une temporalité « corrélative », en chevauchement. Le progrès rassemble les trois moments du signe comme « un *signum rememorativum*, car il révèle cette disposition [de progrès] présente depuis le début ; c'est un *signum demonstrativum* parce qu'il démontre l'efficacité présente de cette disposition ; et c'est aussi un *signum prognosticum* car, bien que la Révolution puisse avoir des résultats contestables, on ne peut oublier la disposition [de modernité] qui est révélée à travers lui [19] ».

Que se passe-t-il si les effets de « certains résultats contestables » de la Révolution créent une disjonction entre le *signum demonstrativum* et le *signum prognosticum* ? Que se passe-t-il si, dans l'espace géopolitique de la colonie liée sur un mode généalogique (au sens de Foucault) à la métropole occidentale, le symbole de la Révolution est partiellement visible comme une promesse inoubliable, tentatrice – une *pédagogie* des valeurs de la modernité – alors que l'« efficacité présente » du signe de la vie quotidienne – sa *performativité politique* – répète le racisme aristocratique archaïque de l'*Ancien Régime* ?

Les limitations ethnocentriques du signe spatial de la modernité de Foucault deviennent aussitôt apparentes si, dans la période immédiatement postrévolutionnaire, nous nous plaçons à Saint-Domingue avec les Jacobins noirs

plutôt qu'à Paris. Que se passe-t-il si la « distance » qui constitue la signification de la Révolution comme signe, *l'écart signifiant* entre événement et énonciation, s'étend non de la place de la Bastille à la rue des Blancs-Manteaux, mais sur toute la différence temporelle de l'espace colonial ? Que se passe-t-il si nous entendons la « disposition morale de l'humanité » énoncée par Toussaint Louverture qui, comme le rappelle si bien C.L.R. James, « avait toujours aux lèvres, dans sa correspondance, dans ses conversations privées » les signes de la modernité, « liberté, égalité fraternité [...] ce que signifiait la révolution française [20] » ? Que faisons-nous de la figure de Toussaint – James évoque Phèdre, Achab, Hamlet – au moment où il saisit la tragique leçon que la disposition morale, *moderne* de l'humanité inscrite dans le signe de la révolution ne fait que nourrir le facteur racial archaïque dans la société esclavagiste ? Qu'apprenons-nous de cette conscience clivée, de cette disjonction « coloniale » des temps modernes et des histoires coloniales et d'esclavage, où la réinvention du soi et le remodelage du social sont strictement disjoints ?

Telles sont les questions de la traduction catachrestique, postcoloniale de la modernité. Elles nous obligent à introduire la question de l'agent subalterne dans la question de la modernité : quel est ce « maintenant » de la modernité ? Qui définit ce présent d'où nous parlons ? Ce qui nous amène à une question plus problématique encore : *quel est le désir de cette demande répétée de modernisation ? Pourquoi insiste-t-il, si compulsivement, sur sa réalité contemporaine, sa dimension spatiale, sa distance spectatoriale ?* Ce qui arrive au signe de la modernité dans ces lieux répressifs comme Saint-Domingue où l'on entend parler du progrès sans jamais le « voir », c'est qu'il révèle le moment disjonctif de son énonciation : l'espace qui permet à une contre-modernité postcoloniale d'émerger. Car le discours de la modernité est signifié à partir de l'écart, ou de la césure temporelle qui émerge dans la tension entre l'« événement » marquant l'époque de la modernité comme le symbole de la continuité du progrès, et la temporalité interruptive du signe du présent, la

contingence des temps modernes que Habermas a très bien décrite comme ses « tâtonnements vers l'avant et ses rencontres choquantes [21] ».

Dans ce « temps » de répétition circule une tension contingente au sein de la modernité : une tension entre la *pédagogie* des symboles du progrès, de l'historicisme, de la modernisation, du temps homogène et vide, du narcissisme de la culture organique, de la recherche onaniste des origines de la race, et ce que j'appellerai « le signe du présent » : la performativité de la pratique discursive, les *récits* du quotidien, la répétition de l'empirique, l'éthique de l'auto-interprétation, les signes itératifs qui marquent les passages non synchroniques du temps dans les archives du « nouveau ». Tel est l'espace où la question de la modernité *émerge comme une forme d'interrogation* : à quoi est-ce que j'appartiens dans ce présent ? En quels termes est-ce que je m'identifie avec le « nous », le domaine intersubjectif de la société ? Ce processus ne peut être représenté dans la relation binaire archaïsme/modernité, dedans/dehors, passé/présent, parce que ces questions bloquent la progression vers l'avant ou la téléologie de la modernité. Elles suggèrent que ce qui est lu comme la « futurité » du moderne, son inéluctable progrès, ses hiérarchies culturelles, peut être un « excès », une altérité perturbante, un processus de marginalisation des symboles de la modernité.

L'écart temporel n'est pas une circulation du rien, le glissement sans fin du signifiant ou l'anarchie théorique de l'aporie. C'est un concept qui n'entre pas en connivence avec les modes actuelles consistant à affirmer l'hétérogénéité de « causes » toujours croissantes, de multiplicités de positions du sujet, de réserves inépuisables de « spécificités », « localités » ou « territoires » subversifs. Le problème de l'articulation de la différence culturelle n'est pas celui d'un pluralisme pragmatiste en roue libre ou de la diversité du grand nombre ; c'est le problème du non-un, du négatif dans l'origine et la répétition de signes culturels, dans un redoublement qui ne sera pas dépassé en une similitude. Ce qui est *dans* la modernité *plus* que la modernité est cette « coupure » ou cassure temporelle significative : elle tranche dans l'idée de plénitude de la Culture

splendidement reflétée dans le miroir de la nature humaine, de même qu'elle arrête la signification sans fin de la différence. Le processus que j'ai décrit comme le signe du présent – *au sein de la modernité* – efface et interroge ces formes ethnocentriques de la modernité culturelle qui « contemporanéisent » la différence culturelle : il oppose le pluralisme culturel à son fallacieux égalitarisme – différentes cultures dans le même temps (« Magiciens de la Terre », Centre Pompidou, Paris, 1989) – ou relativisme culturel – différentes temporalités culturelles dans le même espace « universel » (« The Primitivism show », MOMA, New York, 1984).

V

Cette césure dans la narration de la modernité révèle quelque chose de ce que Michel de Certeau a décrit comme le non-lieu d'où part toute opération historiographique, l'écart que toutes les histoires doivent rencontrer pour pouvoir faire un commencement [22]. Pour l'émergence de la modernité – comme idéologie *du commencement, de la modernité comme le nouveau* –, le modèle de ce « non-lieu » devient l'espace colonial. Il le signifie d'une double façon. L'espace colonial est la *terra incognita* ou la *terra nulla*, la terre vide ou perdue dont l'histoire reste à commencer, dont les archives doivent être remplies, dont le progrès futur doit être assuré dans la modernité. Mais l'espace colonial représente aussi le temps *despotique* de l'Orient qui devient un grand problème pour la définition de la modernité et son inscription de l'histoire des colonisés dans la perspective occidentale. Le temps despotique, comme l'a brillamment décrit Althusser, est « un espace sans lieux, un temps sans durée [23] ». Dans cette double figure qui a hanté le moment des Lumières dans sa relation à *l'altérité* de l'Autre apparaît la formation historique de l'écart temporel de la modernité. Et à moins de dire que ce présent disjonctif de la modernité est pure abstraction théorique de ma part, laissez-moi vous rappeler qu'une césure comparable, signifiante, intervient dans

l'invention du progrès du « long XIX^e siècle impérialiste ». Au milieu du siècle, les questions sur l'« origine des races » ont fourni à la modernité une ontologie de son présent et une justification de la hiérarchie culturelle au sein de l'Occident et de l'Orient. Mais il y avait dans la structure de ce discours une ambivalence récurrente entre l'idée développementale, organique de l'« indigénisme » culturel et racial comme justification de la suprématie, et l'idée d'évolution comme transition culturelle abrupte, progrès discontinu, éruption périodique de tribus envahissantes issues de quelque endroit mystérieux d'Asie, comme la garantie du progrès [24].

Les « subalternes » et les « ex-esclaves » qui s'emparent aujourd'hui de l'événement spectaculaire de la modernité le font dans un geste catachrestique de réinscription de la « césure » de la modernité dont ils se servent pour transformer le locus de la pensée et de l'écriture en une critique postcoloniale. Écoutez la dénomination ironique, les répétitions interrogatives des termes critiques eux-mêmes : le « vernacularisme » noir répète le terme mineur utilisé pour désigner le langage de l'indigène et de l'esclave servant à populariser les grands récits du progrès. L'« expressivisme » noir renverse l'affectivité stéréotypée et la sensualité du stéréotype pour suggérer que « les rationalités sont *perpétuellement* produites » dans le modernisme populiste [25]. Stuart Hall a recours à la « nouvelle ethnicité » dans le contexte britannique noir pour créer un discours de différence culturelle qui marque l'ethnicité comme le combat contre le « fixing » ethniciste, en faveur d'un discours minoritaire plus large qui représente la sexualité et la classe. La vision matérialiste généalogique de Cornel West de la race et de l'oppression afro-américaine est, écrit-il, « à la fois continue et discontinue à la tradition marxiste » et partage une relation également contingente à Nietzsche et à Foucault [26]. Plus récemment, il a construit une tradition pragmatique prophétique à partir de William James, Niebuhr et Du Bois, suggérant qu'« il est possible d'être un pragmatique prophétique et d'appartenir à différents mouvements politiques, par ex. féministes, Noirs, chicanos, socialistes, libéraux de gauche [27] ». Pour l'historien indien

Gyan Prakash, dans son essai sur les histoires postorientalistes du tiers monde, « il est difficile de négliger le fait que [...] des voix du tiers monde [...] parlent au sein de et à des discours familiers à "l'Occident". [...] Le tiers monde, loin d'être confiné à l'espace qui lui est assigné, a pénétré le sanctuaire intime du "Monde premier" dans le processus d'être "tiers-mondialisé" – excitant, incitant, et s'affiliant aux autres subordonnés du Monde premier [...] pour se connecter aux voix minoritaires [28] ».

L'intervention de la critique postcoloniale ou noire vise à transformer les conditions d'énonciation au niveau du signe – où se constitue le domaine intersubjectif – par bien autre chose que l'instauration de nouveaux symboles d'identité, de nouvelles « images positives » alimentant une « politique d'identité » non réflexive. Le défi à la modernité consiste à redéfinir la relation signifiante à un « présent » disjonctif : mettre en scène le passé comme *symbole*, mythe, mémoire, histoire, l'ancestral – mais un passé dont la *valeur* itérative *comme signe* réinscrit les « leçons du passé » dans la textualité même du présent qui détermine à la fois l'identification à, et l'interrogation de, la modernité : quel est le « nous » qui définit la prérogative de mon présent ? La possibilité d'inciter à des traductions culturelles par les discours de la minorité surgit à cause du présent disjonctif de la modernité. Elle assure que ce qui semble le « même » dans les cultures se négocie dans l'écart temporel du « signe » qui constitue le domaine social intersubjectif. Dans la mesure où cet écart est de fait la structure même de différence et de clivage au sein du discours de la modernité, qu'il transforme en un processus performatif, chaque répétition du signe de la modernité est différente, spécifique à ses conditions historiques et culturelles d'énonciation.

Ce processus apparaît le plus clairement dans le travail de ces auteurs « postmodernes » qui, en poussant à leurs limites les paradoxes de la modernité, révèlent les marges de l'Occident [29]. Depuis une perspective postcoloniale, nous ne pouvons qu'avoir une relation disjonctive et déplacée à ces œuvres ; nous ne pouvons les accepter tant que nous ne les avons pas soumises à un écart : à la fois au

sens temporel de l'agent postcolonial avec lequel vous êtes désormais (plus que) familier, et au sens plus obscur où, dans les premiers jours de la colonisation, être *lagged* (mis à l'écart), c'était être transporté aux colonies pour y purger une peine pénale !

Dans l'introduction de Foucault à son *Histoire de la sexualité*, le racisme émerge au XIXe siècle sous la forme d'une rétroversion historique qu'il finit par dénier. Dans le déplacement « moderne » du pouvoir de la politique juridique de mort à la biopolitique de la vie, la race produit une temporalité historique d'interférence, de chevauchement et de déplacement de la sexualité. C'est, pour Foucault, la grande ironie historique de la modernité que l'annihilation des Juifs par Hitler ait été réalisée au nom des signes archaïques, prémodernes, de race et de sanguinité – l'exaltation onirique du sang, de la mort, de la peau – et non par la politique de la sexualité. Ce qui est profondément révélateur, c'est la complicité de Foucault avec la logique du « contemporain » dans la modernité occidentale. En caractérisant la « symbolique du sang » comme archaïque, Foucault dénie l'écart temporel de la race comme le signe de la différence culturelle et son mode de répétition.

La disjonction *temporelle* que la question « moderne » de la race introduirait dans le discours du pouvoir disciplinaire et pastoral est disqualifiée par la critique spatiale de Foucault : « Nous devons conceptualiser le déploiement de la sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont *contemporaines* [30]. » Si subversifs que puissent être le « sang » et la race, ils sont en dernière analyse une simple « rétroversion historique ». Ailleurs, Foucault lie directement la « rationalité flamboyante » du darwinisme social à l'idéologie nazie, ignorant complètement les sociétés coloniales qui ont été les bases éprouvées des discours administratifs du darwinisme social tout au long du XIXe siècle et au début du XXe siècle [31].

Si Foucault normalise le signe de la race écarté-dans-le-temps, « rétroversé », Benedict Anderson situe les rêves « modernes » de racisme totalement « hors de l'histoire ». Pour Foucault, la race et le sang interfèrent avec la

sexualité moderne. Pour Anderson, le racisme a ses origines dans les antiques idéologies de classe appartenant à la « pré-histoire » de la nation moderne. La race représente un moment archaïque anhistorique hors de la « modernité » de la communauté imaginée : « le nationalisme pense en termes de destin historique, tandis que le racisme rêve de contaminations éternelles : [...] hors de l'histoire [32] ». L'idée spatiale de Foucault de la contemporanéité conceptuelle du pouvoir-comme-sexualité l'empêche de voir la structure double et surdéterminée de la race et de la sexualité qui a une longue histoire dans le *peuplement* des sociétés coloniales ; pour Anderson, l'anomalie « moderne » du racisme trouve sa modularité historique et son scénario fantasmatique dans l'espace colonial comme tentative dépassée et hybride de « souder légitimité dynastique et communauté nationale [...] [pour] étayer les bastions de l'aristocratie [nationale] [33] ».

Le racisme des empires coloniaux est alors un aspect d'un *acting out* archaïque, d'un texte rêvé d'une forme de rétroversion historique qui semblait « confirmer sur une scène mondiale et moderne d'antiques conceptions du pouvoir et des privilèges [34] ». Ce qui aurait pu être une façon de comprendre les limites des idées impérialistes occidentales de progrès au sein de la généalogie d'une « métropole coloniale » – une hybridisation de la nation occidentale – est rapidement désavoué dans le langage de l'*opéra bouffe* comme un *tableau vivant* d'une amère ironie du « bourgeois gentilhomme [colonial] parlant poésie sur fond de maisons de maître et de jardins envahis de mimosas et de bougainvillées [35] ». C'est dans cette « soudure » du site colonial comme lieu contradictoire du « dynastique et [du] national » que la modernité de la société nationale occidentale se voit confrontée à son double colonial. Un tel moment de disjonction temporelle, qui serait crucial pour comprendre l'histoire coloniale du racisme métropolitain contemporain en Occident, est situé « hors de l'histoire ». Il est obscurci par l'adhésion d'Anderson à « une simultanéité à travers le temps homogène et vide » comme narration modale de la communauté imaginée. C'est sans doute ce type d'évasion qui, dans une

autre perspective, fait dire à Partha Chatterjee, l'universitaire indienne « subalterne », qu'Anderson « scelle son thème d'un déterminisme sociologique [...] sans remarquer les torsions et les détours, les possibles supprimés, les contradictions encore irrésolues [36] ».

Ces analyses de la modernité du pouvoir et de la communauté nationale deviennent étrangement symptomatiques à l'endroit où elles créent une rhétorique de « rétroversion » pour l'émergence du racisme. En situant les représentations de la race « hors » de la modernité, dans l'espace de la rétroversion historique, Foucault renforce son « espacement corrélatif » ; en reléguant le fantasme social du racisme à une rêverie archaïque, Anderson universalise plus encore son temps homogène et vide de l'imaginaire social « moderne ». Cette narration déniante de la rétroversion historique et de son archaïsme dissimule une idée de l'écart temporel qui déplace l'analytique spatiale de Foucault de la modernité, et la temporalité homogène d'Anderson de la nation moderne. Pour extraire l'une de l'autre, il nous faut voir comment elles constituent une double frontière : un peu comme l'intervention et le saisissement plus général de l'histoire de la modernité qui ont été tentés par la critique postcoloniale.

La rétroversion et le redoublement archaïque attribués au « contenu » idéologique du racisme ne restent pas au niveau idéationnel ou pédagogique du discours. Leur inscription d'une structure de rétroaction revient pour perturber la fonction énonciatrice de ce discours et produire une « valeur » différente du signe et du temps de la race et de la modernité. Au niveau du contenu, l'archaïsme et le fantasme du racisme sont représentés comme « anhistoriques », hors du mythe progressiste de la modernité. Selon moi, il s'agit d'une tentative d'universaliser le fantasme spatial des communautés culturelles modernes comme vivant leur histoire sur un mode « contemporain » dans « un temps homogène et vide » du Peuple-comme-Un qui prive finalement les minorités des espaces marginaux, liminaux d'où elles peuvent intervenir dans les *mythes* unifiants et totalisants de la culture nationale.

Mais chaque fois que s'établit une telle homogénéité

d'identification culturelle, il y a un trouble marqué de la temporalité dans *l'écriture de la modernité*. Pour Foucault, c'est la conscience que la rétroversion de la race ou de la sanguinité hante et redouble l'analytique contemporaine du pouvoir et de la sexualité et peut lui être subversive : nous avons peut-être besoin de penser les pouvoirs disciplinaires de la race comme sexualité dans une formation culturelle hybride qui ne sera pas contenue dans la logique de Foucault du contemporain. Anderson va plus loin en reconnaissant que le racisme colonial introduit une soudure bizarre, une étrange « suture » historique dans la narration de la *modernité* de la nation. L'archaïsme du racisme colonial, en tant que forme de signification culturelle (plutôt que simple contenu idéologique), réactive rien de moins que la « scène primale » de la nation moderne occidentale : à savoir la transition historique problématique entre les sociétés dynastiques de lignage et les communautés laïques, horizontales et homogènes. Ce qu'Anderson désigne comme l'« intemporalité » du racisme, sa localisation « hors de l'histoire », est en fait cette forme d'écart temporel, un mode de répétition et de réinscription qui *met en œuvre* la temporalité historique ambivalente des cultures nationales modernes – la *coexistence aporétique*, au sein de l'histoire culturelle de la communauté imaginée *moderne*, à la fois des traditions médiévales dynastiques, hiérarchiques, préfiguratives (le passé) et du trans-temps séculier, homogène, synchrone de la modernité (le présent). Anderson résiste à une lecture de la nation moderne qui suggère – dans un écart temporel itératif – que l'hybridité de l'espace colonial peut offrir une problématique pertinente dans laquelle écrire l'histoire des formations nationales « postmodernes » de l'Occident.

Adopter cette perspective signifierait que nous voyons le « racisme » non pas comme un simple résidu de concepts archaïques d'aristocratie, mais comme une part des traditions historiques d'humanisme civique et libéral qui créent des matrices idéologiques d'aspiration nationale, en même temps que leurs concepts d'« un peuple » et de sa communauté imaginée. Cette façon de privilégier l'ambivalence dans les imaginaires sociaux de l'*idée* de nation et de ses

formes d'affiliation collective nous permettrait de comprendre la tension contemporaine, souvent *incommensurable*, entre l'influence des identifications ethnicistes traditionnelles qui coexistent avec des aspirations contemporaines séculières, modernisantes. Le « présent » énonciatif de la modernité que je propose offrirait un espace politique pour articuler et négocier ces identités sociales culturellement hybrides. Les questions de différence culturelle ne seraient pas écartées – avec un racisme à peine dissimulé – comme des instincts « tribaux » ataviques affligeant les catholiques irlandais à Belfast ou les « intégristes musulmans » à Bradford. Ce sont précisément ces moments transitionnels, irrésolus dans le présent disjonctif de la modernité qui sont alors projetés dans un temps de rétroversion historique ou un lieu inassimilable hors de l'histoire.

L'*histoire* des rêves antiques de modernité doit être recherchée dans *l'écriture* du moment colonial et postcolonial. En résistant à ces tentatives de normaliser le moment colonial dans l'écart temporel, nous pouvons offrir à la postmodernité une généalogie non moins importante que l'histoire « aporétique » du Sublime ou le cauchemar de la rationalité à Auschwitz. Car les textes coloniaux et postcoloniaux ne se bornent pas à nous raconter l'histoire moderne du « développement inégal », ou à évoquer des souvenirs de sous-développement. J'ai tenté de suggérer qu'ils offrent à la modernité un moment modulaire d'*énonciation* : la localisation et la locution de cultures saisies dans les temporalités transitionnelles et disjonctives de la modernité. Ce qui dans la modernité est *plus* que la modernité, c'est le temps et l'espace disjonctif « postcolonial » qui fait sentir sa présence *au niveau de l'énonciation*. Il figure, dans une importante fiction contemporaine, comme la marge contingente entre le moment indéterminé de Toni Morrison du « pas-là » – un espace « noir » qu'elle distingue du sens occidental de la tradition synchrone – qui alors devient le « premier choc » de la remémoration esclave, le *temps* de la communalité et le récit d'une histoire de l'esclavage. Cette traduction de la signification du temps dans le discours de l'espace ; cette saisie

catachrestique de la « césure » signifiante de la présence et du *présent* de la modernité ; cette insistance que le pouvoir doit être pensé dans l'hybridité de la race et de la sexualité ; que la nation doit être reconçue de façon liminaire comme le dynastique-dans-le-démocratique, la différence-race redoublant et clivant la téléologie de la conscience-de-classe : c'est à travers ces interrogations itératives et ces *initiations historiques* que la localisation culturelle de la modernité se déplace vers le lieu postcolonial.

VI

J'ai donc tenté de concevoir un présent postcolonial « énonciatif » qui dépasse la lecture par Foucault de la modernité comme offrant une ontologie du présent. J'ai essayé d'ouvrir, une fois encore, l'espace culturel dans le redoublement temporel du signe et du symbole que j'ai décrit au chapitre IX : du « premier choc » du signe qui établit le monde intersubjectif de la vérité « privée de subjectivité », à la redécouverte de ce moment d'agencement et d'individuation dans l'imaginaire social de l'ordre des symboles historiques. J'ai tenté de fournir une forme à une écriture de la différence culturelle au sein de la modernité qui soit inamicale aux frontières binaires : qu'elles soient entre passé et présent, dedans et dehors, sujet et objet, signifiant et signifié. Ce temps-spatial de la différence culturelle – avec sa généalogie postcoloniale – efface la « culture du sens commun » occidentale que Derrida décrit fort bien comme « ontologisant la limite entre le dehors et le dedans, entre le biophysique et le psychique[37] ». Dans « L'âme non colonisée : Inde et Orient postcoloniaux », Ashis Nandy offre une illustration plus descriptive d'une Inde postcoloniale qui n'est ni moderne ni antimoderne, mais non moderne. Ce que cela entraîne pour les « antonymes modernes » de la différence culturelle entre le Premier et le Tiers monde exige une forme de signification porteuse d'écart temporel : « Ce siècle a montré que, dans chaque situation d'oppression organisée, les véritables antonymes sont toujours la partie exclusive opposée au

tout inclusif. [...] Non pas le passé contre le présent, mais l'un ou l'autre opposé à la rationalité qui fait d'eux des covictimes [38]. »

En séparant ces « soudures » de la modernité, une contre-modernité postcoloniale devient visible. Ce que Foucault et Anderson dénient comme une « rétroversion » émerge comme une rétroactivité, une forme de réinscription culturelle qui *revient vers le futur*. Je l'appellerai un passé « projectif », une forme de futur antérieur. Sans l'écart temporel postcolonial, le discours de la modernité ne peut à mon sens être écrit ; avec le passé projectif, il peut être inscrit comme une narration historique d'altérité explorant des formes d'antagonisme social et de contradiction qui ne sont pas encore correctement représentées, des identités politiques en cours de formation, des énonciations culturelles en cours d'hybridité, occupées à traduire et transévaluer les différences culturelles. L'espace politique pour un tel imaginaire social est celui que désigne Raymond Williams lorsqu'il distingue entre pratiques émergentes et résiduelles d'oppositionnalité exigeant une positionalité sociohistorique « non métaphysique et non subjectiviste [39] ». Cet aspect largement inexploré de l'œuvre de Williams a une pertinence contemporaine pour ces forces bourgeonnantes de la gauche « culturelle » qui tentent de formuler la (fort mal nommée) « politique de la différence » fondée sur l'expérience et la théorie des « nouveaux mouvements sociaux ». Williams suggère que dans certains moments historiques, la « profonde déformation » de la culture dominante va l'empêcher de reconnaître « des pratiques et des significations qui ne sont pas recherchées » et que ces perspectives potentiellement porteuses de pouvoir, ainsi que leurs constituants politiques, vont rester profondément non signifiées et silencieuses dans la culture politique. Stuart Hall reprend cet argument dans sa tentative de construire une « modernité » alternative où, selon lui, les idéologies « organiques » ne sont ni cohérentes ni homogènes et où les sujets de l'idéologie ne sont pas unitairement assignés à une seule position sociale. Leur construction « étrangement composite » exige une redéfinition de la sphère publique pour prendre

en compte la transformation historique : « Il s'ensuit qu'une conception alternative du socialisme doit embrasser ce combat pour démocratiser le pouvoir par le biais de tous les centres d'activité sociale – dans la vie privée autant que publique, dans les associations personnelles autant que dans les obligations publiques. [...] Si le combat pour le socialisme dans les sociétés modernes est une guerre de position, alors notre conception de la société doit être celle d'une *société de positions* – de différents lieux à partir desquels nous pouvons tous entamer la reconstruction de la société dont l'État n'est que le fossoyeur anachronique [40]. »

Une telle forme de l'imaginaire social (ou socialiste) « bloque » la totalisation du site d'énonciation sociale. Cette rencontre avec l'écart temporel de la représentation suppose que toute forme d'émergence politique doit rencontrer le *lieu contingent* d'où sa narration *commence* par rapport aux temporalités d'autres histoires marginales « minoritaires » cherchant leur « individuation », leur vivante réalisation. C'est ce que Houston Baker, à propos de la Renaissance noire, a désigné comme « la qualité processive [de signification] [...] non pas l'instanciation matérielle à tout moment, mais l'efficacité du passage ». Ce passage de l'expérience historique vécue dans l'écart temporel s'ouvre brusquement dans un poème de la poète afro-américaine Sonia Sanchez :

> la vie est obscène de foules
> de noir sur blanc
> la mort est mon pouls.
> Ce qui peut-être a été (*might*)
> n'est pas pour lui / ou moi
> mais ce qui pourrait être (*could*)
> inonde le ventre à me noyer [41].

On peut l'entendre dans cette ambiguïté entre *might* et *could* – la contingence, la proximité de ces réthoriques de l'indéterminé. On le lit dans ce tournant considérable dans le temps historique entre les conditions d'un passé obscène (*might have been*) et la conditionnalité d'une nouvelle

naissance (*could have been*) ; on le saisit dans le déplacement presque imperceptible dans le temps et la syntaxe (*might/could*) qui fait toute la différence entre le pouls de la mort et le ventre inondé de la naissance. C'est la répétition du « could-in-the-might » (« pourrait-dans-le-possible ») qui exprime l'expérience disjonctive marginalisée du sujet du racisme – « obscène de foules / de noir sur blanc » : le passage d'un « passé projectif » dans le temps même de sa performance.

Le passage postcolonial à travers la modernité produit cette forme de répétition – le passé comme projectif. L'écart temporel de la modernité postcoloniale avance, effaçant ce passé compliant attaché au mythe du progrès, ordonné dans les binarismes de sa logique culturelle : passé/présent, dedans/dehors. Ce mouvement vers l'avant n'est ni une téléologie ni un glissement sans fin. C'est la fonction de l'écart de ralentir le temps linéaire, progressiste, de la modernité pour révéler son « geste », ses *tempi*, « les pauses et les accentuations de toute performance ». Cela ne peut être réalisé – comme l'a fait remarquer Benjamin à propos du théâtre épique de Brecht – en barrant le flux de la vie réelle, en amenant le flux à un point mort dans un reflux stupéfié. Quand la dialectique de la modernité en arrive à un point mort, alors l'action temporelle de la modernité – sa poussée future, progressiste – est mise en scène, révélant « tout ce qui est impliqué dans l'acte de mise en scène en soi [42] ». Ce ralentissement, ou décalage, incite le « passé », le projette, donne à ses symboles « morts » la vie circulatoire du « signe » » du présent, du passage, de l'accélération du quotidien. Là où ces temporalités se touchent de façon contingente, leurs limites spatiales se chevauchant de façon métonymique, leurs marges sont décalées, suturées par l'articulation indéterminée du présent « disjonctif ». L'écart temporel garde vivante la fabrication du passé. Alors qu'il négocie les niveaux et les liminalités de ce temps spatial que j'ai tenté d'exhumer dans l'archéologie postcoloniale de la modernité, vous pourriez penser qu'il « manque » de temps ou d'histoire. Ne vous en laissez pas conter !

Il ne peut sembler « intemporel » qu'au sens où, pour

Toni Morrison, l'art afro-américain est « stupéfié » par la figure de l'ancêtre : « L'intemporalité est là-bas, cette personne qui représentait cet ancêtre [43]. » Et quand l'ancêtre se lève d'entre les morts sous la forme de Beloved, la fille assassinée, nous voyons l'émergence furieuse du passé projectif. Beloved n'est pas l'ancêtre au sens de l'« ancien » que Morrison décrit comme bienveillant, instruisant et protecteur. Sa présence, située dans un profond écart temporel, s'avance en encerclant sans cesse ce moment du « pas-là » que Morrison voit comme l'absence disloquante si cruciale pour la remémoration de la narration de l'esclavage. Ella, un membre du chœur, se tenant à cette même distance de l'« événement » d'où la modernité produit son « signe », décrit ainsi le passé projectif : « L'avenir se limitait au coucher du soleil ; le passé était quelque chose à laisser derrière soi. Et s'il refusait de rester sur les arrières, eh bien, il fallait peut-être le piétiner. [...] Tant que le fantôme sortait de son royaume des fantômes pour se manifester [...] Ella le respectait. Mais s'il prenait chair et pénétrait dans son monde, alors là, c'était une tout autre affaire. Elle n'avait pas d'objection à ce que les deux mondes communiquent un peu, mais à ce point-là, c'était une invasion [44]. »

Ella est témoin de cette invasion du passé projectif. Toussaint est témoin de la tragique dissolution, à Saint-Domingue, du signe de la Révolution. Dans ces formes de témoignage, il n'y a pas de passivité ; il y a un violent passage de l'interrogation à l'*initiation*. Nous n'avons pas simplement opposé l'idée du progrès à d'autres « idées » : le combat s'est déroulé sur un territoire hybride, dans la discontinuité et la distanciation entre événement et énonciation, dans l'écart temporel entre signe et symbole. J'ai tenté de constituer un discours critique postcolonial qui conteste la modernité en établissant d'autres sites historiques, d'autres formes d'énonciation.

Dans la figure du témoin d'une modernité postcoloniale, nous avons une autre sagesse, qu'ont apprise ceux qui ont vu le cauchemar du racisme et de l'oppression dans la banale lumière du quotidien. Ils représentent une idée de l'action et de l'agent plus complexe que le nihilisme du

désespoir ou l'utopie du progrès. Ils parlent de la réalité de la survie et de la négociation qui constitue le moment de résistance, son chagrin et son salut, mais est rarement exprimé dans les héroïsmes ou les horreurs de l'histoire. Ella le dit crûment : « On ne pouvait compter sur rien dans un monde où même quand vous étiez une solution, vous n'en demeuriez pas moins un problème. » Ce n'est pas du défaitisme. C'est une mise en œuvre des limites de l'« idée » de progrès, le déplacement marginal de l'éthique de la modernité. Le sens des mots d'Ella, et de mon chapitre, fait écho à ce grand prophète de la double conscience de l'Amérique moderne dont la voix s'est élevée à travers le voile contre ce qu'il appelait « la ligne de couleur ». Nulle part, le problème historique de la temporalité culturelle comme constituant la « tardivité » des sujets de l'oppression et de la dépossession n'a été exprimé de façon plus pertinente que dans ces mots de W.E.B. Du Bois – dont j'aime à penser qu'ils sont les précurseurs prophétiques de mon discours sur l'écart temporel : « Le savoir sociologique est si déplorablement inorganisé que le sens du progrès, le sens du vif et du lent dans le faire humain, et les limites de la perfectibilité humaine sont voilés, sphinx attendant ses réponses sur les rives de la science. Pourquoi Eschyle aurait-il dû chanter deux mille ans avant la naissance de Shakespeare ? Pourquoi la civilisation a-t-elle fleuri en Europe et vacillé, flamboyé, avant de s'éteindre en Afrique ? Tant que le monde reste docilement sourd à ces questions, cette nation doit-elle proclamer son ignorance et ses préjugés non dissimulés en déniant la liberté d'opportunité à ceux qui ont apporté les Chants sacrés de la Douleur aux Sièges du Tout-puissant[45] ? »

Du Bois donne une excellente réponse à la mélopée des Sorrow Songs, à leurs omissions et leurs silences éloquents qui « dissimulent une réelle poésie sous une théologie conventionnelle et une rhapsodie dépourvue de signification[46] ». Dans l'inversion de notre processus critique catachrestique, nous trouvons que la « non-signification », le non-sens du signe révèle une vision symbolique d'une forme de progrès au-delà de la modernité et de sa sociologie – mais non sans l'énigme du Sphinx. Pour

paraphraser Ella : que peut-on faire dans un monde où même quand il y a une résolution du sens, il y a un problème dans sa performativité ? Une indétermination qui est aussi la condition de son être historique ? Une contingence qui est aussi la possibilité d'une traduction culturelle ? Elle s'entend dans la répétition de Sonia Sanchez tandis qu'elle transforme l'obscénité historique de ce qui « peut-être a été » en passé projectif, en une vision pleine de puissance de « ce qui pourrait être ». On le voit maintenant dans le regard des Sphinx sans réponse : la réponse de Du Bois vient par le rythme du vif et du lent dans le faire humain lui-même, tandis qu'il commande à certains rivages de la science « moderne » de reculer. Le problème du progrès n'est pas un simple dévoilement de la perfectibilité humaine, pas une simple herméneutique du progrès. Dans la performance du faire humain, à travers le voile, émerge une figure du temps culturel où la perfectibilité n'est pas inéluctablement liée au mythe du progressivisme. Le rythme des Sorrow Songs peut être parfois vif – comme le passé projectif – et parfois lent – comme l'écart temporel. Ce qui est crucial dans cette vision du futur, c'est la croyance que nous ne devons pas simplement modifier les récits de nos histoires, mais transformer notre sens de ce que c'est que de vivre, d'être, en d'autres temps et dans des espaces différents, tant humains qu'historiques.

REMERCIEMENTS

Ce ne sont pas les listes classiques et bien léchées de gens et de lieux qui servent le mieux le souvenir de la gratitude. L'aide que nous recevons est bien souvent affaire de hasard. J'éprouve un plaisir particulier à noter que la plupart des gens mentionnés ci-dessous se sont assis à la table de notre cuisine, transformant souvent les simples connaissances professionnelles en amitiés durables.

Ce livre a une dette particulière envers un groupe de co-interrogateurs-et-inspirateurs : Stephan Feuchtwang pour l'art de poser la question impensée ; James Donald pour les plaisirs de la précision, sans jamais dire « précisément » ; Robert Young pour ses excellentes lectures et sa tolérance à la théorie du téléphone ; et Gyan Prakash pour son soutien sans faille à l'idée que l'érudition doit être relevée par le style.

Je veux saluer ici l'œuvre pionnière d'Edward Said qui m'a offert un terrain critique et un projet intellectuel ; le courage et la brillance de Gayatri Spivak, qui a placé très haut la barre des défis intellectuels ; et le travail de Stuart Hall, exemplaire dans sa combinaison d'acuité politique et de réflexions inspirantes sur l'inclusion. Ranajit Guha et les chercheurs subalternes m'ont offert un exemple des plus stimulants de révision historique. Les exhortations de Terry Eagleton à Oxford à ne pas négliger le mode matérialiste m'ont été un solide avertissement.

Le travail de Toni Morrison a été formateur pour ma pensée de la temporalité narrative et historique ; les idées

développées ici sur l'espace « migrant » et minoritaire doivent beaucoup aux romans de Salman Rushdie. J'ai contracté envers ces remarquables auteurs une dette personnelle et intellectuelle non négligeable. En m'autorisant à citer deux de ses poèmes, Derek Walcott s'est montré d'une grande générosité. Il en va de même pour Anish Kapoor, dont la profonde exploration de l'espace sculptural a fourni l'image de couverture de l'édition originale américaine.

Stephen Greeblatt a su forger au cours des années un projet partagé au long d'un dialogue subtil et chaleureux. Gillian Beer et John Barrell ont ouvert les XVIII^e^ et XIX^e^ siècles aux questions postcoloniales. Joan Copjec a saisi aussitôt ce que j'entendais par « mimétisme » et m'a aidé à lire Lacan. Le Essex Conference Collective, et notamment Peter Hulme, a suscité certains des événements les plus productifs et collaboratifs auxquels j'aie jamais participé. En m'invitant à contribuer à *Race, Writing and Difference*, Henry Louis Gates et W.J.T. Mitchell m'ont donné le sens d'une nouvelle communauté d'études. Joan Scott, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Rey Chow et Evelyn Higginbotham ont offert une « revue » extrêmement utile des premiers stades de ce travail au Pembroke Center Seminar, Brown University. Houston Baker m'a généreusement invité à donner les conférences Richard Wright au Center for Black Literature and Culture à l'université de Pennsylvanie, une opportunité et une responsabilité intellectuelle exceptionnelles.

L'université du Queensland a été mon institution « d'accueil » lors d'une visite en Australie ; je remercie John Frow, Helen Tiffin, Alan Lawson, Jeff Minson et les participants du séminaire d'Advanced Theory. Le National Humanities Centre, à Canberra, s'est également montré généreux dans son soutien. David Bennett, Terry Collits et Dipesh Chakrabarty ont le secret du cocktail de la parfaite conférence : deux parts de plaisir pour une part de travail, bien mélanger et secouer sans ménagements ! Meaghan Morris et Sneja Gunew m'ont aidé tout au long des années à repenser mes perspectives et mes priorités.

Mes fonctions à l'université de Pennsylvanie et de

Princeton m'ont laissé le temps nécessaire pour mener à bien ce travail. Dans les deux cas, la contribution de mes étudiants a été inestimable.

Le département d'Anglais et le Center for Black Literature de l'université de Pennsylvanie m'ont invité au poste de Steinberg Visiting Professorship. J'en remercie John Richetti, Houston Baker, Wendy Steiner, Stephen Nicolls, Marjorie Levinson, Arjun Appadurai, Carol Breckenbridge, Deidre David, Manthia Diawara et Peter Stallybrass.

À Princeton, Elaine Showalter m'a réservé un généreux accueil et une année passionnante. Victor Brombert qui pouvait passer, sans manquer une mesure, du bel canto aux séminaires sur Gauss, a été un soutien précieux. Natalie Zemon Davis m'a offert des critiques inspirées et constructives. Arcadio Diaz-Quinones a toujours veillé à tempérer l'enseignement par le plaisir. Arnold Rampersad s'est montré généreux de son temps et de ses conseils. La présence de Cornel West a été une inspiration pour repenser la « race » ; j'ai beaucoup appris en assistant à ses séminaires et à ceux de Nell Painter sur la Tradition intellectuelle afro-américaine.

J'ai une dette considérable vis-à-vis d'un groupe de chercheurs et d'amis du département d'Anglais de Princeton qui ont contribué de maintes façons à l'élaboration de ces idées : Andrew Ross, Wahneema Lubiano, Eduardo Cadava, Diana Fuss, Tom Keenan et Barbara Browning.

Je suis heureux de reconnaître l'influence décisive d'idées venues de l'extérieur de l'université. David Ross et Elisabeth Sussman du Whitney Museum de New York m'ont offert des opportunités nouvelles. Alberta Arthurs, Tomas Ybarra Frausto et Lynn Szwaja de la Fondation Rockefeller m'ont appris à penser les *cultural studies* dans de nouveaux environnements intellectuels et sociaux.

Le développement contingent des idées et des dialogues n'est pas dû aux seules institutions. Mes étudiants de l'université du Sussex ont été des participants actifs à l'élaboration de nombreux thèmes de cet ouvrage. Parmi mes collègues, Laura Chrissman, Jonathan Dollimore, Frank Gloversmith, Tony Inglis, Gabriel Josipovici, Cora Kaplan,

Stuart Laing, Partha Mitter, Jacqueline Rose, Alan Sinfield, Jenny Taylor, Cedric Watts et Nancy Woods se sont montrés particulièrement généreux de leur aide. À d'autres, amis proches et compagnons intellectuels, je dois à la fois la gratitude de l'égrènement du quotidien et le plaisir partagé de nombreuses épiphanies : Parveen Adams, Lisa Appignanesi, Emily Apter, Dorothy Bednrowska, Ellice Begbie, Andrew Benjamin, Lauren Berlant, Jan Brogden, Benjamin Buchloh, Victor Burgin, Abena Busia, Judith Butler, Bea Campbell, Iain Chambers, Ron Clark, Lidia Curti, Nick Dirks, Maud Ellamnn, Grant Farred, John Forrester, David Frankel, Tschome Gabriel, Cathy Gallagher, Paul Gilroy, Sepp Gumbrecht, Abdul Janmohamed, Isaac Julian, Adil Jussawalla, Ann Kaplan, Mary Kelly, Ernesto Laclau, David Lloyd, Lisa Lowe, Ann McClintock, Phil Mariani, Pratap Mehta, Liz Moore, Rob Nixon, Nicos Papastergiadis, Benita Parry, Ping hui Liao, Helena Reckitt, Bruce Robbins, Irene Sheard, Stephen Sleaman, Val Smith, Jennifer Stone, Mitra Tabrizian, Mathew Teitelbaum, Tony Vidler, Gauri Viswanathan, Yvonne Wood. Zareer Masani a traversé de nombreuses tempêtes avec moi et Julian Henriques a souvent ramené le beau temps. John Phillips et Rebecca Walkowitz m'ont aidé à préparer le manuscrit pour la publication avec efficacité et compréhension.

Parmi mes éditeurs, Janice Price s'est montrée à tous les stades de ce travail une amie et une interlocutrice dont les vues ont été fort précieuses. Talia Rodgers a appliqué l'élégance de son style de la couverture au contenu ; travailler avec elle fut un plaisir. Sue Bilton a montré des ressources de patience et de persévérance qui m'ont appris une leçon de perfectibilité.

Bien que nous vivions désormais dans des pays différents, mes parents ont été une source permanente de soutien. J'offre mes remerciements du fond du cœur à Hilla et Nadir Dinshaw pour leurs remarques au cours de la rédaction. Je suis profondément reconnaissant à Anna MacWhinnie de nombreuses occasions de travail et de détente. Mes enfants Ishan, Satya et Leah ont été de vrais compagnons. Ils n'ont jamais respecté le sanctuaire de l'étude. Leurs interruptions ont été fréquentes et irremplaçables. Par-delà ce livre, je remercie Jacqueline de partager l'insatisfaction qui est l'éperon de la pensée, et de supporter l'angoisse de l'incomplétude qui accompagne l'acte d'écrire.

Homi BHABHA
Londres, 1993

NOTES

AVANT-PROPOS. Un cosmopolitisme vernaculaire

1. Des éléments de cet avant-propos ont fait l'objet d'une première publication : Homi K. Bhabha, « Writing Rights », *in* Matthew (dir.), *Globalizing Rights : The Oxford Amnesty Lectures, 1999*, Gibney, Oxford et New York, Oxford University Press, 2003.
2. Une version de l'ouverture de cet avant-propos a été publiée dans un recueil d'essais édité par le Arts Council de Grande-Bretagne.
3. V.S. Naipaul, *The Middle Passage : Impressions of Five Societies – British, French and Dutch – in the West Indies and South America*, Londres, Andre Deutsch, 1962, p. 77 ; trad. fr. *La Traversée du Milieu*, Paris, Plon, 1994.
4. *Ibid.*
5. Voir la conférence de Kim Scott, « Australia's Continuing Neurosis : Identity, Race and History », sur :
http://www.abc.net.au/rn/deakin/stories/s291485.htm
6. Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, New York, W.W. Norton, 2002, p. 40.
7. *Ibid.*, p. 46.
8. Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas* (trad. James Swenson), New York et London, Routledge, 1994, p. 56.
9. J. Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, *op. cit.*, p. 72.
10. W.E.B. Du Bois, « Human Rights for all Minorities », 7 novembre 1945, réédité *in* Philip S. Foner (dir.), *W.E.B. Du Bois Speaks. Speeches and Addresses, 1920-1963*, New York, Pathfinder Press, 1970, p. 183.
11. Adrienne Rich, *An Atlas of the Difficult World. Poems, 1988-1991*, New York, W.W. Norton, 1991, p. 44.
12. Voir Judith Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
13. Frank Horn (dir.), *Linguistic Rights of Minorities*, Finlande, université de Lapland, 1994.
14. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1984.
15. Salman Rushdie, *Les Enfants de minuit*, Paris, Biblio Poche, 1989.
16. *Ibid.*
17. Prakash Jadhav, « Under Dadar Bridge », *in* Arjun Dangle (dir.), *Poisoned Bread. Translations from modern Marathi Dalit Literature*, London, Sangam, 1992, p. 56-57.
18. Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, *op. cit.*, p. 56.

INTRODUCTION. Les lieux de la culture

1. Pour une intéressante discussion des limites des genres dans la *fin de siècle*, voir E. Showalter, *Sexual Anarchy : Gender and Culture in the Fin de Siècle*, London, Bloomsbury, 1990, notamment « Borderlines », p. 1-18.
2. Renée Green, entretien avec Elizabeth Brown, tiré du catalogue publié par Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio.
3. Entretien sous la direction de Miwon Kwon pour l'exposition « Emerging New York Artists », Sala Mendonza, Caracas, Venezuela (photocopie de manuscrit).
4. *Ibid.*, p. 6.
5. Conversation entre Renée Green et Donna Harkavy, curatrice d'art contemporain au Worcester Museum.
6. *Ibid.*
7. Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Essais, 1935-1940*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, p. 207.
8. Martin Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et conférences*, trad. Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 183.
9. Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Pocket, 1999, p. 447.
10. G. Gomez-Pena, *American Theatre*, vol. 8, n° 7, octobre 1991.
11. T. Ybarra-Frausto, « Chicano movement/chicano art », *in* I. Karp, S.D. Lavine (dir.), Washington et Londres, Smithsonian Institution Press, 1991, p. 133-134.
12. Alan Sekula, *Fish Story*, manuscrit, p. 2.
13. *Ibid.*, p. 3.
14. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », p. 186-187 [éd. angl. : London, Pluto, préface de K. Bhabha].
15. Henry James, *Un portrait de femme*, in *Nouvelles complètes*, Paris, Stock.
16. *Ibid.*
17. Toni Morrison, *Beloved*, Paris, Bourgois, 1989, p. 277.
18. Rabindranath Tagore, *La Maison et le Monde*, Paris, Payot, 2002, p. 37, 74-75.
19. Nadine Gordimer, *Histoire de mon fils*, Paris, Bourgois, 1992, p. 296.
20. S. Freud, « L'inquiétant », *Œuvres complètes*, XV, Paris, PUF, 1996, p. 158 ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1994.
21. T. Morrison, *Beloved*, *op. cit.*, *passim*.
22. W.H. Auden, « La grotte de la création », in « Actions de grâces pour un habitat », *Poésies choisies*, Paris, Gallimard, 1968.
23. J.E. Spingarn (dir.), *Goethe's Literary Essays*, New York, Harcourt, Brace, 1921, p. 98-99.
24. J. Oxenford (dir.), *The Autobiography of Goethe*, London, Henry G. Bohn, 1948, p. 467.
25. Goethe, « Note sur la littérature universelle ».
26. T. Morrison, notes sur *Honey and Rue*, concert à Carnegie Hall, janvier 1991.
27. Nadine Gordimer, *Histoire de mon fils*, *op. cit.*, p. 31.
28. *Ibid.*, p. 313.
29. *Ibid.*, p. 273.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 286.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 287.
34. *Ibid.*, p. 254.
35. *Ibid.*, p. 288.
36. *Ibid.*, p. 296.
37. Emmanuel Lévinas, « La réalité et son ombre », in *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 126-132.

38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. Robert Bernasconi cité *in* « Levinas's ethical discourse, between individuation and universality », *in* R. Bernasconi, S. Critchley (dir.), *Re-reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 90.
41. T. Morrison, *Beloved*, *op. cit.*, p. 364.
42. *Ibid.*, p. 241.
43. *Ibid.*, p. 297.
44. E. Fox-Genovese, *Within the Plantation Household*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1988, p. 329.
45. *Ibid.*, p. 324.
46. T. Morrison, *Beloved*, *op. cit.*.
47. *Ibid.*, p. 297.
48. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1982.

CHAPITRE PREMIER. L'engagement envers la théorie

1. Voir C. Taylor, « Eurocentrics *vs* new thought at Edinburgh », *Framework*, 34, 1987, pour une illustration de ce type d'argument. Voir notamment la note 1 (p. 148) pour un exposé de cet usage du terme « vol » (« la judicieuse distorsion des vérités africaines pour qu'elles cadrent avec les préjugés occidentaux »).
2. G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, London, Methuen, 1987, p. 166-167 [trad. fr. à paraître aux Éditions Payot].
3. Voir T. H. Gabriel, « Teaching Third World cinema », et J. Burton, « The politics of aesthetic distance – Sáo Bernando », *Screen*, vol. 24, n° 2, mars-avril 1983 ; et A. Rajadhyasksha, « Neo-traditionalism. Film as popular art in India », *Framework*, 32-33, 1986.
4. S. Hall, « Blue election, election blues », *Marxism Today*, juillet 1987, p. 30-35.
5. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
6. J. S. Mill, « On Liberty », in *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, Dent & Sons, 1972, p. 93-94. C'est moi qui souligne.
7. Pour une élaboration significative d'un argument comparable, voir E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985, chapitre III.
8. Pour un fondement philosophique de certains des concepts proposés ici, voir R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, notamment le chapitre VI : « L'Altérité d'hétérologie inconditionnelle n'a pas la pureté des principes. Elle concerne l'irréductible impureté des principes, avec la différence qui les divise en eux contre eux-mêmes. Pour cette raison qu'il s'agit d'une hétérologie impure. Mais c'est aussi une hétérologie impure parce que le médium de l'Altérité – plus ou moins que la négativité – est aussi un milieu mêlé, précisément parce que le négatif a cessé de le dominer. »
9. S. Hall, « Blue election, election blues », art. cité, p. 33.
10. Homi K. Bhabha utilise le mot *sublation* pour désigner un concept proche de l'*Aufhebung* hégélien, c'est-à-dire le mouvement même de la dialectique, en général traduit par « dépassement ». Voir D. Huddart, *Homi K. Bhabha*, Abingdon et New York, Routledge, 2006, p. 27. (*NdT.*)
11. Je suis redevable de cette idée à Martin Thom.
12. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, *op. cit.*, chapitre III.
13. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, London, Hutchinson, 1987, p. 214. C'est moi qui souligne.
14. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte/Poche », 2002 [éd. orig., 1961].

15. J.-P. Sartre, *Situations, II. Littérature et engagement*, Paris, Gallimard, 2002 [1948].
16. A. Duff, *India and India Missions. Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism, etc.*, Edimbourg, John Johnstone, et London, John Hunter, 1839, p. 560. C'est moi qui souligne.
17. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 213-215. C'est moi qui souligne.
18. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985, chapitre IX.
19. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976, p. 211. C'est moi qui souligne.
20. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, chapitre II.
21. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society*, London, New Beacon, 1973, p. 60-63.

CHAPITRE II. Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale

1. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 187. Introduction de H. K. Bhabha dans l'édition anglaise (London, Pluto, 1986).
2. *Ibid.*
3. F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001, p. 60.
4. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 128.
5. W. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Essais, 1935-1940*, Paris, Denoël, 1971-1983, p. 199.
6. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 90-91.
7. *Ibid.*, p. 93.
8. *Ibid.*, p. 48.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 11.
11. J. Rose, « The imaginary », *in* C. MacCabe (dir.), *The Talking Cure*, London, Macmillan, 1981.
12. F. Fanon, « De la violence », in *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 43.
13. A. Jussawalla, *Missing Person*, Clearing House, 1976, p. 14-29.
14. M. Jin, « Strangers on a Hostile Landscape », *in* R. Cobham, M. Collins (dir.), *Watchers and Seekers*, London, The Women's Press, 1987, p. 126-127.
15. E. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 40.
16. R. Barthes, « L'imagination du signe », in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 2002, p. 462.
17. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Fontana, 1969 [*Essai sur l'entendement humain*, 1690].
18. R. Barthes, « L'imagination du signe », in *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 462.
19. R. Rorty, « Mirroring », in *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 162-163.
20. R. Barthes, « L'imagination du signe », *op. cit.*, p. 462.
21. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 90.
22. *Ibid.*, p. 77 et p. 90.
23. J. Lacan, Séminaire du 21 janvier 1975.
24. R. Barthes, « L'imagination du signe », *op. cit.*, p. 464.
25. J. Lacan, « Aliénation », in *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
26. J. Derrida, « La double séance », in *La Dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p. 259.
27. *Ibid.*, p. 261-262.
28. J. Derrida, « Ce dangereux supplément... », in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 208.

29. J. Lacan, « Aliénation », in *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*
30. M. Foucault, « La description des énoncés », in *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 145-147.
31. Jean-François Lyotard et Jean Loup Thebaud, *Au juste*, Paris, Bourgois, 1979.
32. J. Lacan, « Aliénation », *op. cit.*
33. En anglais, *a* est aussi l'article indéfini « un, une ». (*NdT.*)
34. Soit, en anglais, comme l'article *a*, le *ou* de *cough*, le *e* de *er* et le *u* de *ugh*. (*NdT*).
35. Voir les chapitres I et VI.
36. C. Geertz, « Native's point of view : anthropological understanding », in *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983, p. 70.
37. J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
38. Jussawalla, *Missing Person*, *op. cit.*, p. 15.
39. A. Showstack Sassoon, *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers & Readers, 1982, p. 16.
40. R. Barthes, « La métaphore de l'œil », in *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 494. C'est moi qui souligne.
41. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*
42. *Ibid.*, p. 188.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, p. 179.
45. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 122.
46. F. Fanon, « De la violence », in *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2001, p. 45.
47. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 188.
48. J. Lacan, « Qu'est-ce qu'un tableau ? » in *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 98.
49. T.F. Eagleton, « The politics of subjectivity », *in* L. Appignanesi (dir.), *Identity*, Documents 6 de l'ICA, London, Institut d'art contemporain, 1988.

CHAPITRE III. L'autre question : stéréotype, discrimination et discours du colonialisme

1. S. Feuchtwang, « Socialist, feminist and anti-racist struggles », *m/f*, n° 4, 1980, p. 41.
2. S. Heath, « Film and system, terms of analysis », part. 11, *Screen*, vol. 16, n° 2, été 1975, p. 93.
3. *Screen*, vol. 24, n° 2, janvier-février 1983.
4. Par exemple, ayant décentré le signe, Barthes trouve le Japon immédiatement visible et rempli de sens, et étend l'empire des signes vides universellement. Le Japon ne peut être qu'anti-occidental : « [Le corridor] [...] dans l'idéale maison japonaise, privé de meubles (ou aux meubles raréfiés) il n'y a aucun lieu qui désigne la moindre propriété : ni siège, ni lit, ni table d'où le corps puisse se constituer en sujet (ou maître) d'un espace : le centre est refusé (brûlante frustration pour l'homme occidental, nanti partout de son fauteuil, de son lit, propriétaire d'un *emplacement* domestique). » *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, p. 150. Pour une lecture de Kristeva pertinente à mon argument, voir G. C. Spivak, « French feminism in an international frame », *Yale French Studies*, n° 62, 1981, p. 154-184.
5. Ce concept sera développé plus longuement au chapitre VI.
6. E. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 89-90. C'est moi qui souligne.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 305.
9. *Ibid.*, p. 75.

10. « Le jeu de Michel Foucault », *in* M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 300.
11. *Ibid.*, p. 299.
12. Voir S. Freud, « Fétichisme » (1927), *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF ; Christian Metz, *Le Signifiant imaginaire. Psychanalyse et cinéma*, Paris, Bourgois, 2002. Voir aussi S. Neale, « The same old story : stereotypes and differences », *Screen Education*, n° 32-33, automne-hiver 1979-1980, p. 33-37.
13. F. Fanon, « L'expérience vécue du Noir », in *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*
14. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 140.
15. *Ibid.*, p. 111-114.
16. C. Metz, *Le Signifiant imaginaire*, *op. cit.*
17. *Ibid.*, p. 62-63. C'est moi qui souligne.
18. Pour le meilleur compte rendu du concept de Lacan de l'Imaginaire, voir J. Rose, « The imaginary », *in* C. MacCabe (dir.), *The Talking Cure*, *op. cit.*
19. F. Fanon, « Racisme et culture », in *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2004, p. 41-42.
20. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 142.
21. S. Freud, « Fétichisme », *op. cit.*, p. 130.
22. F. Fanon, « De la violence », in *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 43.
23. P. Abbot, « Authority », *Screen*, vol. 20, n° 2, été 1979, p. 115-116.
24. *Ibid.*, p. 16.
25. *Ibid.*
26. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 90.
27. C. Metz, *Psychoanalysis and Cinema*, *op. cit.*, p. 96.
28. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, « Phantasme (ou fantasme) », in *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973.
29. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 92.
30. Voir K. Abraham, « Transformations of scopophilia », *Selected Papers in Psychoanalysis*, London, Hogarth Press, 1978.
31. F. Fanon, « Racisme et culture », in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. 42.

CHAPITRE IV. Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial

1. J. Lacan, « La ligne et la lumière », in *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 92.
2. Sir Edward Cust, « Reflections on West African affaires... addressed to the Colonial Office », London, Hatchard, 1839.
3. Cité *in* E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 17-18.
4. E. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980.
5. S. Weber, « The sideshow, or : remarks on a canny moment », *Modern Language Notes*, vol. 88, n° 6, 1973, p. 112.
6. C. Grant, « Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain », *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, n° 282, 1812-1813.
7. *Ibid.*, chapitre IV, p. 104. C'est moi qui souligne.
8. T.B. Macaulay, « Minute on education », *in* W. Theodore de Bary (dir.), *Sources of Indian Tradition*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1958, p. 49.
9. Communication de Mr. Thomason à la Church Missionary Society, 5 septembre 1819, in *The Missionary Register*, 1821, p. 54-55.
10. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 101.

11. *Ibid.*, p. 102.
12. J. Conrad, *Nostromo*, Paris, Flammarion, 1992.
13. V.S. Naipaul, *Les Hommes de paille*, Paris, Bourgois, 1991, p. 193.
14. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
15. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1992.
16. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
17. E. Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Oxford University Press, 1959, p. XI. C'est moi qui souligne.
18. S. Freud, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 229.
19. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*
20. E. Long, *A History of Jamaica*, 1774, vol. II, p. 353. C'est moi qui souligne.
21. E. Said, « The text, the world, the critic », *in* J.V. Harari (dir.), *Textual Strategies*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 184.
22. F. Fanon, « Racisme et culture », in *Vers la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001, p. 42.
23. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, chapitre IX.
24. E. Long, *History of Jamaica*, *op. cit.*, p. 364.
25. *The Missionary Register*, mai 1817, p. 186.

CHAPITRE V. Sournoise civilité

1. S. Freud, « De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, 1991, p. 91.
2. J. Derrida, « La violence de la lettre », in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 198.
3. *Parliamentary Papers*, 1852-1853, vol. XXX, témoignage de John Stuart Mill devant une commission de la Chambre des Lords, 21 juin 1852, p. 301.
4. J'utilise le terme de discours au sens derridien comme le signe expressif de la présence à soi de la voix, le déni du signifiant différenciant de l'écriture.
5. J. Stuart Mill, « On liberty », *in* H.B. Acton (dir.), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, J.M. Dent & Sons, 1972, p. 99 [trad. fr. *De la liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990].
6. *Ibid.*, p. 102.
7. *Ibid.*, p. 113.
8. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 1996, p. 102.
9. J. Stuart Mill, « On Liberty », *op. cit.*, p. 97.
10. J.S. Mill, *Parliamentary Papers*, 1852-1853, p. 310. C'est moi qui souligne.
11. J. Stuart Mill, cité par G.D. Bearce, *British Attitudes Towards India, 1784-1858*, London, Oxford University Press, 1961, p. 280.
12. T.B. Macaulay, « Warren Hastings », in *Critical and Historical Essays*, vol. III, London, Methuen, 1903, p. 85-86. C'est moi qui souligne.
13. *Ibid.*, p. 86.
14. W. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Essais, 1935-1940*, Paris, Médiations, 1971-1983, p. 207.
15. J. Stuart Mill, « On Liberty », *op. cit.*, p. 382-383.
16. H. Merivale, *Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies*, London, 1839, p. 18-25.
17. Pour une élaboration plus poussée de ce concept, voir *infra*, chapitre VI.
18. Voir L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2003, chapitre IV.
19. J. Derrida, « Living on border lines », *in* J. Derrida, P. de Man, J. Hillis Miller, H. Bloom, G. Hartman (dir.), *Deconstruction and Criticism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 87.

20. *The Missionary Register*, Church Missionary Society, mars 1819, p. 159-160.
21. *Ibid.*, septembre 1818, p. 374-375.
22. N.B. Halhed, « Translator's preface », *in* P.J. Marshall (dir.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, London, Cambridge University Press, 1970, p. 166-167.
23. *The Compact Edition of the Oxford Etymological Dictionary*, vol. II, p. 215.
24. S. Freud, *Le Président Schreber*, Paris, PUF, 1995. Voir aussi J. Forrester, *Le Langage aux origines de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1980.
25. R. Waelder, « The structure of paranoid ideas », *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 32, 1951.
26. J.F. Stephen, « Foundations of the government of India », *The Nineteenth Century*, LXXX, octobre 1883, p. 557-558.
27. Rév. A. Duff, *India and India Missions*, London, John Hunter, 1839, p. 323-324. C'est moi qui souligne.

CHAPITRE VI. Des signes pris pour des merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité

1. R. Southey, *Letters from England*, London, Cresset Press, 1952.
2. *The Missionary Register*, Church Missionary Society, London, janvier 1818, p. 18-19.
3. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1989, p. 161-162.
4. V.S. Naipaul, *The Return of Eva Peron*, Harmondsworth, Penguin, 1974, p. 233 [trad. fr. : *Le Retour d'Eva Peron*, Paris, 10/18, 1999].
5. « Effet global du travail du rêve : les pensées latentes sont transformées en un produit manifeste, difficilement reconnaissable [...]. Elles ne sont pas seulement exprimées dans un autre registre, mais défigurées de telle sorte qu'elles ne peuvent être restituées que par un travail d'interprétation » (J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004). Voir aussi l'excellent chapitre de S. Weber « Metapsychology set apart », in *The Legend of Freud*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 32-60.
6. J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972.
7. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, *op. cit.*, p. 112.
8. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2 vol., 1990.
9. T.B. Macaulay, « Minute on Education », cité *in* E.H. Cuts, « The Background of Macaulay's "Minute" », *American Historical Review*, vol. 58, juillet 1953, p. 839.
10. *The Missionary Register*, Church Missionary Society, London, mai 1917, p. 187.
11. Voir I. Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1979, chapitre IV, 1re partie.
12. Voir J. Conrad, « Tradition », in *Notes on Life and Letters*, London, J.M. Dent, 1925, p. 194-201.
13. Voir l'excellent chapitre de J. Barrell, « The language properly so-called : the authority of common usage », in *English Literature in History, 1730-1780. An Equal Wide Survey*, London, Hutchinson, 1983, p. 110-175.
14. Conrad cité par Naipaul, *in* « Conrad's darkness », p. 236.
15. Voir *supra*, chapitre III.
16. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 238.
17. *Ibid.*, p. 261.
18. Voir *ibid.*
19. M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *in* M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 307.

20. Voir S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2004.
21. M. Foucault, « Truth and power », in *Power/Knowledge*, *op. cit.*
22. M. Foucault, « L'œil du pouvoir », in *Dits et Écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
23. *Ibid.*
24. Pour une discussion sur ce sujet, voir *infra*, chapitre VIII, la description du pédagogique et du performatif.
25. Voir S. Lukes, « Power and authority », *in* T. Bottomore, R. Nisbet (dir.), *A History of Sociological Analysis*, New York, Basic Books, 1978, p. 633-676.
26. T. Nairn, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism*, London, Verso, 1981, p. 265.
27. F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2004, p. 41.
28. Voir S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1940), Paris, PUF, 1997.
29. J. Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994 ; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1993 ; C. Grant, « Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain », *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, n° 282, 1812-1813, p. 70 ; E. Said, *The Question of Palestine*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 85.
30. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2001, p. 55.
31. *The Missionary Register*, *op. cit.*, mai 1816, p. 181-182.
32. W. Paley, cité par D.L. LeMahieu, *The Mind of William Paley. A Philosopher and His Age*, Lincoln, Nebraska, Grove Press, 1976, p. 97.
33. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 120.
34. *The Missionary Register*, *op. cit.*, juillet 1816, p. 193 ; novembre 1816, p. 444-445 ; mars 1816, p. 106-107.
35. *The Missionary Register*, *op. cit.*, janvier 1819, p. 27.
36. *The Missionary Register*, *op. cit.*, janvier 1817, p. 31.
37. V.N. Smirnoff, « The fetishistic transaction », *in* S. Lebovici, D. Widlöcher (dir.), *Psychoanalysis in France*, New York, International University Press, 1980, p. 307.
38. Voir F. Fanon, « Le Nègre et la psychopathologie », in *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1952.
39. J. Lacan, « La ligne et la lumière », *Du regard*, in *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 92.
40. *The Missionary Register*, *op. cit.*, novembre 1816, p. 212.
41. *Ibid.*, mars 1816, p. 106-107.
42. *Ibid.*, septembre 1818, p. 375.
43. *Ibid.*, juin 1813, p. 221-222.
44. *Ibid.*, mai 1817, p. 186.

CHAPITRE VII. Articuler l'archaïque : différence culturelle et absurdité coloniale

1. E.M. Forster, *Route des Indes*, Paris, Christian Bourgois, 1982, p. 175.
2. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
3. R. Kipling, « The Burial », cité par E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 28. Je dois à Stokes ses intéressantes remarques sur la valeur de « l'inarticularité » attribuée à la mission de l'entreprise coloniale.
4. Walter Benjamin, « Le narrateur », in *Essais, 1935-1940*, Paris, Denoël, 1971.
5. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1978.
6. J. Conrad, *Nostromo*, Paris, Flammarion, 1993.

7. E.M. Forster, *Route des Indes*, *op. cit.*, p. 190 et p. 192.
8. E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism*, *op. cit.*, p. 29.
9. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, *op. cit.*
10. E.M. Forster, *Route des Indes*, *op. cit.*, p. 175.
11. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 194.
12. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985.
13. E.M. Forster, *Route des Indes*, *op. cit.*, p. 188.
14. *Ibid.*
15. J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p. 161-162.
16. J. Derrida, « La violence de la lettre », in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
17. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 318.
18. E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 90.
19. J. Boon, « Further operations of "culture" in anthropology : a synthesis of and for debate », *Social Science Quarterly*, vol. 52, p. 221-252.
20. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976.
21. Rév. A. Duff, *India and India Missions : Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism, etc.*, Edinburgh, John Johnstone, 1839, p. 211.
22. Sir H. Maine, « The effects of observation of India on modern European thought », Cambridge, The Rede Lecture, 1875.
23. J. Fitzjames Stephen, « The foundations of the government of India », *Nineteenth Century*, vol. 14, octobre 1883, p. 551 *sq.*
24. J.W. Burrow, *Evolution and Society : A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 159.
25. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 121.
26. *Ibid.*, p. 145.
27. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.
28. *Ibid.*, p. 54.
29. S. Freud, « Fétichisme », in *Œuvres complètes*, XV, Paris, PUF, p. 126.
30. J. Stuart Mill, « On representative government », *in* H.B. Acton (dir.), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, J.M. Dent & Sons, 1972.
31. Rév. Duff, *India and India Missions*, *op. cit.*, p. 564.
32. *Ibid.*, p. 563.
33. *Ibid.*, p. 323.
34. *Ibid.*, p. 225.
35. *Ibid.*
36. J. Derrida, « Des tours de Babel », *in* J.F. Graham (dir.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 174.
37. S. Freud, « L'inquiétant » (1919), in *Œuvres complètes*, Paris, PUF.
38. E.T.A. Hoffman, *L'Homme au sable*, Paris, Garnier-Flammarion.
39. N.B. Halhed (trad. et dir.), *A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the Pundits*, London, 1776, p. LI-LII.
40. K. Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, London, Karnac, 1988, p. 487.

CHAPITRE VIII. DisséminNation : temps, récit et les marges de la nation moderne

1. En mémoire de Paul Moritz Strimpel (1914-1987), Pforzheim-Paris-Zurich-Ahmedabad-Bombay-Milan-Lugano.
2. Cité par E. Said, *After the Last Sky*, London, Faber & Faber, 1986.

3. Je pense ici à son *Âge des extrêmes. Le court vingtième siècle, 1914-1991*, Bruxelles, Complexe, 2003, mais aussi *L'Ère du capital, 1848-1875*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2002, et *L'Ère de l'Empire, 1875-1914*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2002. Voir en particulier certaines idées stimulantes sur la nation et la migration dans ce dernier volume, chapitre VI.
4. E. Said, *The World, The Text and The Critic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, p. 39. C'est moi qui souligne.
5. F. Jameson, « Third World literature in the era of multinational capitalism », *Social Text*, automne 1986, p. 69 et *passim*.
6. J. Kristeva, « A new type of intellectual : the dissident », *in* T. Moi (dir.), *The Kristeva Reader*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 298.
7. E. Said, « Opponents, audiences, constituencies and community », *in* H. Foster (dir.), *Postmodern Culture*, London, Pluto, 1983, p. 145.
8. B. Anderson, « Narrating the nation », *The Times Literary Supplement*.
9. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books, 1986, p. 17.
10. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 56 [trad. fr. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1999]. C'est moi qui souligne.
11. *Ibid.*, p. 38.
12. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2003.
13. M. Bakhtine, « Les genres du discours », in *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. S. Freud, « L'inquiétant », in *Œuvres complètes*, XV, Paris, PUF, 1996.
18. J. Barrell, *English Literature in History, 1730-1780*, London, Hutchinson, 1983.
19. H.A. Baker Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1987, notamment les chapitres VIII et IX.
20. J. Barrell, *English Literature*, *op. cit.*, p. 78.
21. *Ibid.*, p. 203.
22. H.A. Baker, *Modernism and the Harlem Renaissance*, *op. cit.*, p. 77.
23. R. Price, *Maroon Societies*, cité par Baker, *Modernism*, *op. cit.*, p. 77.
24. Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 528-532.
25. A. Giddens, *The Nation State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985, p. 216.
26. N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1985.
27. R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, London, Verso, 1980, p. 43. Je dois remercier le professeur David Lloyd, de l'Université de Californie, Berkeley, pour m'avoir rappelé cet important concept de Williams.
28. E. Said, « Representing the colonized », *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 2, hiver 1989, p. 225. C'est moi qui souligne.
29. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2004.
30. *Ibid.*
31. J.-F. Lyotard, J.-L. Thebaud, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 80. C'est moi qui souligne.
32. Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989. Mark Cousins m'a indiqué ce texte remarquable. Voir sa revue in *New Formation*, n° 7, printemps 1989. Ce qui suit est un compte rendu de la discussion de Lévi-Strauss que l'on trouvera en section 11 de son ouvrage.
33. M. Foucault, « La technologie politique des individus », *Dits et Écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 814.
34. *Ibid.*, p. 821. J'ai abrégé sa démonstration par commodité.

35. L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1975. Je donne ici par commodité une citation composite des diverses descriptions d'Althusser des effets idéologiques de l'historicisme.
36. M. Foucault, « La technologie politique des individus », *op. cit.*, p. 827.
37. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002. Mes citations et références sont tirées des pages 212 à 215.
38. J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
39. J. Kristeva, « Women's time », in *The Kristeva Reader*, *op. cit.*, p. 187-213. Ce passage a été écrit à la suite d'un questionnement insistant de Nandini et Praminda dans le séminaire du professeur Tshome Gabriel sur les « cultures syncrétiques » à l'Université de Californie, Los Angeles.
40. B. Anderson, « Narrating the nation », *art. cit.*, p. 35.
41. J. Derrida, « Ce dangereux supplément... », in *De la grammatologie*, p. 208. Cité par R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
42. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 208.
43. R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, *op. cit.*, p. 211.
44. J. Kristeva, « Women's time », *art. cit.*, p. 210. Je fais ici référence aussi à une discussion en page 296.
45. Toutes ces citations sont tirées du script de *Handsworth Songs*, avec l'aimable autorisation du Black Audio & Film Collective.
46. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 37.
47. *Ibid.*, p. 148.
48. *Ibid.* C'est moi qui souligne.
49. *Ibid.*
50. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.* C'est moi qui souligne.
51. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation ?*, conférence donnée en Sorbonne le 11 mars 1882.
52. *Ibid.*
53. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 2e éd., 1994.
54. W. Benjamin, « Le narrateur », in *Rastelli raconte...*, Paris, Seuil, 1987, p. 150.
55. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *op. cit.* C'est moi qui souligne.
56. W. Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1984.
57. *Ibid.* Pour une revue utile de la question, voir Tejaswini Niranjana, *History, Post-Structuralism and the Colonial Context : Siting Translation*, Berkeley, California University Press, 1992.
58. N. Abraham, M. Torok, « Introjection-Incorporation », *in* S. Lebovici, D. Widlöcher (dir.), *Psychoanalysis in France*, New York, International University Press, 1980, p. 10.
59. J. Berger, *Le Septième Homme*, Fage Éditions, 2005. J'ai composé ce passage à partir de citations tirées de diverses parties du texte.
60. *Ibid.*, p. 216.
61. S. Freud, « Psychologie collective et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1970.
62. Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Christian Bourgois, 1989, p. 447.
63. *Ibid.*, p. 174.
64. *Ibid.*, p. 193.
65. *Ibid.*, p. 418.
66. *Ibid.*, p. 459.
67. *Ibid.*, p. 461. J'ai légèrement modifié la présentation de ce passage pour l'adapter à ma discussion.

68. W. Benjamin, « La tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 257. Timothy Bahti et Andrew Benjamin ont traduit pour moi ce passage fort discuté. Ce que je veux souligner, c'est une forme de l'articulation de la différence culturelle que Paul de Man clarifie dans sa lecture de l'image complexe du vase de Benjamin : « [Benjamin] ne dit pas que les fragments constituent une totalité, il dit que les fragments sont des fragments, et qu'ils demeurent essentiellement fragmentaires. Ils se suivent de façon métonymique et ne constituent jamais une totalité. » (P. de Man, *The Resistance to Theory*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. 91.)

CHAPITRE IX. Le postcolonial et le postmoderne : la question de l'agent

1. J. Derrida, « Mes chances », *in* J.H. Smith et W. Kerrigan (dir.), *Taking Chances : Derrida, Psychoanalysis, Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, p. 8.
2. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985.
3. F. Jameson, avant-propos à R. Retamar, *Caliban and Others Essays*, University of Minnesota Press, 1989, p. VII-XII.
4. E. Said, « Third World intellectuals and metropolitan culture », *Raritan*, vol. 9, n° 3, 1990, p. 49.
5. F. Jameson, *The Political Inconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 266.
6. C. West, « Interview with Cornel West », *in* A. Ross (dir.), *Universal Abandon*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1988, p. 280-281.
7. S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso, 1988, p. 273.
8. *Ibid.*, p. 9-10.
9. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 145.
10. *Ibid.*, p. 151. C'est moi qui souligne.
11. H. Spillers, « Changing the letter », *in* D.E. McDowell, A. Rampersad (dir.), *Slavery and the Literary Imagination*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989, p. 29.
12. D.E. McDowell, « Negociations between tenses : witnessing slavery after freedom – *Dessa Rose* », *in* McDowell et Rampersad, *Slavery*, *op. cit.*, p. 147.
13. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, London, Hutchinson, 1987, chap. 5.
14. H.A. Baker Jr., *Hybridity, the Rap Race, and the Pedagogy of the 1990s*, New York, Meridian, 1990.
15. H.L. Gates Jr., *Reading Black, Reading Feminist : A Critical Anthology*, New York, NAL, 1990, p. 8.
16. R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, p. 210.
17. J'ai écrit ce passage en réponse à une interrogation de Stephen Greenblatt, posée dans un bar de Cambridge : « Que se passe-t-il dans ce moment partiel, fuyant, de l'entre-deux des chaînes de signifiant ? » Il se révèle donc que le Massachusetts n'est pas si loin de Tanger.
18. R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 79.
19. *Ibid.*, p. 81.
20. *Ibid.*, p. 105.
21. *Ibid.*, p. 91.
22. *Ibid.*, p. 79.
23. J. Derrida, « Mes chances », *art. cit.*, p. 25.
24. *Ibid.*, p. 10.
25. T. Eagleton, *Ideology : An Introduction*, London, Verso, 1991, p. 38.

26. J. Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 207-210.
27. J. Derrida, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 2004.
28. G.C. Spivak, « Postcoloniality and value », *in* P. Collier, H. Gaya-Ryan (dir.), *Literary Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 225, p. 227 et p. 228.
29. Dans un entretien, Spivak parle aussi de « l'irréductible effet d'écart » qui n'est pas « ce qui se trouve derrière le système de signes ou après lui, que le système de signes ne peut suivre comme "la chose réelle" – mais vous devez prendre en compte que ce que vous désignez en termes d'autoreprésentation culturelle pour mobiliser, ou ce que vous voyez l'autre bord désigner, aussi pour mobiliser, doit aussi œuvrer avec l'effet d'écart, de sorte que la véritable tâche du militant politique est de défaire avec persistance l'effet d'écart. » (Cité *in* S. Harasym [dir.], *The Postcolonial Critic*, New York, Routledge, 1990, p. 125.) J'ai argué en faveur d'une temporalité d'intervention politique de ce type dans le premier chapitre de ce livre.
30. R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, *op. cit.* Il s'agit ici d'une exploration tendancieuse et d'une reconstitution du concept de Barthes, souvent lu à contre-courant du détournement situationniste si célébré de Barthes. Ce n'est pas un exposé, comme je l'ai clairement répété tout au long de ce chapitre.
31. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 1986, p. 104-111.
32. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1978.
33. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, p. 109.
34. R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, *op. cit.*, p. 99.
35. R. Guha, « Dominance without hegemony and its historiography », *in* R. Guha (dir.), *Subaltern Studies*, vol. 6, New Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 210-309.
36. *Ibid.*, p. 230.
37. R. Guha, « The prose of counter-insurgency », *in* R. Guha (dir.), *Subaltern Studies*, vol. 2, *op. cit.*, p. 39.
38. *Ibid.*, p. 40.
39. *Ibid.*, p. 39.
40. M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984.
41. *Ibid.*, p. 301.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
46. *Ibid.*, p. 208.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. J. Lacan, « Où est la parole, où est le langage ? », séminaire du 15 juin 1955, in *Le Séminaire*, livre III, Paris, Seuil, 1978, p. 329.
53. R. Rorty, *Contingence, ironie & solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993.
54. *Ibid.*, p. 98.
55. *Ibid.*, note 21, p. 100.
56. R. Guha, « Dominance », *op. cit.*, p. 277.
57. *Ibid.* C'est moi qui souligne.
58. V. Das, « Subaltern as perspective », *in* R. Guha, *Subaltern Studies*, *op. cit.*, vol. 6, p. 313.
59. *Ibid.*, p. 316.

60. *Ibid.*, p. 320.
61. J'ai modifié l'ordre de la discussion de Fanon pour en donner un résumé efficace.
62. F. Fanon, « Grandeur et faiblesse de la spontanéité », *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 140.
63. M. Dean, « Foucault's obsession with Western modernity », *Thesis Eleven*, vol. 14, 1986, p. 49.
64. Voir G.C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987, p. 209.
65. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, p. 369.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*, p. 388. C'est moi qui souligne.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*

CHAPITRE X. Par le pain seul : signes de violence au milieu du XIX^e siècle

1. J. Kaye, G.B. Malleson, *History of the Indian Mutiny of 1857-1858*, vol. 1, London, W.H. Allen & Co, 1888, p. 179.
2. J. Lacan, « Où est la parole, où est le langage ? », séminaire du 15 juin 1955, in *Le Séminaire*, livre III, Paris, Seuil, 1978.
3. T. Morrison, « Unspeakable things unspoken », *Michigan Quarterly Review*, vol. 28, n° 1, hiver 1989, p. 11-12.
4. T. Morrison, *Beloved*, Paris, Pocket, 1989, p. 11.
5. T. Morrison, « Unspeakable things unspoken », *op. cit.*, p. 31.
6. *Ibid.*, p. 32.
7. Ces cartouches, que les soldats devaient arracher avec les dents, étaient graissées à la graisse animale, ce qui provoqua les protestations chez les soldats indiens végétariens. (*NdT.*)
8. Je me suis fortement appuyé sur la lecture que donne Ranajit Guha de l'histoire du *chapati* dans son ouvrage classique sur la politique rebelle, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Delhi, Oxford University Press, 1983. Voir chapitre VI, notamment p. 239-246. Bien que mon analyse de l'événement diffère de la sienne en divers points, sa magnifique lecture constitue un excellent cadre pour toutes les lectures ultérieures.
9. A. Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 47-48.
10. Kaye et Malleson, *History of the Indian Mutiny*, *op. cit.*, p. 416-420. C'est moi qui souligne.
11. E. Stokes, « The context of the 1857 rebellion », in *The Peasant and the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 ; voir p. 130 et *passim*.
12. P. Mason, « Fear and its causes », in *A Matter of Honour : An Account of the Indian Army, Its Officers and Men*, London, Cape, 1974, p. 247-257.
13. *Kaye papers*, Home Misc. 725, p. 421.
14. E. Stokes, *The Peasant Armed*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 92.
15. Kaye et Malleson, *History of the Indian Mutiny*, vol. 5, *op. cit.*, p. 292.
16. Kaye papers : Home Misc. 725, p. 415. C'est moi qui souligne.
17. R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, *op. cit.*, p. 225.
18. *Ibid.* C'est moi qui souligne.
19. W. Bion, *Experience in Groups*, London, Tavistock, 1983, p. 91.
20. Kaye et Malleson, *History of the Indian Mutiny*, vol. 5, *op. cit.*, p. 341.
21. E. Stokes, *The Peasant Armed*, p. 124.

22. *Ibid.*, p. 240-241.
23. *Ibid.*, p. 66.
24. *Ibid.*, p. 82.
25. *Ibid.*, p. 50.
26. Kaye papers : Home Misc. 725, p. 399-407.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. F.W. Bucker, « The oriental despot », cité *in* B.S. Cohn, *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 168.
30. Kaye et Malleson, *History of the Indian Mutiny*, vol. 1, *op. cit.*, p. 163.
31. *Ibid.*, p. 164.

CHAPITRE XI. Comment la nouveauté pénètre le monde : l'espace postmoderne, le temps postcolonial

1. Deux exemples récents. Dans le magistral *Culture et Impérialisme* d'Edward Said (Fayard, 2000), *Au cœur des ténèbres* est le roman qui suscite le plus de commentaires et d'interprétation, source de quantité d'arguments centraux du livre. Dans les premières discussions de Said du discours et de la consolidation complexe de l'idée impériale comme idéologie, *Au Cœur des ténèbres* tient une place de choix. Dans ses discussions postcoloniales plus tardives abordant la résistance et l'opposition, Said montre « l'angoisse d'influence » que suscite ce livre sur les fictions anticoloniales de Ngugi wa Thiongo, *The River Between*, et Tayeb Salih, *Une Saison de migration vers le nord*. Dans son excellente étude, *The rhetoric of English India*, Sara Suleri donne une lecture contrapunctique du *Cœur des ténèbres* et de *A Bend in the River* de V.S. Naipaul.
2. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1978.
3. *Ibid.*
4. T. Morrison, *Playing in the Dark*, Paris, Christian Bourgois, *passim*.
5. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society*, New Beacon, 1973, p. 60-63.
6. J. Conrad, *Au cœur des ténèbres*, *op. cit.*
7. C. Taylor, *The Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 51.
8. S. Weber, *Return to Freud : Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 161.
9. F. Jameson, *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991. Toutes les citations sont tirées de la conclusion, « Secondary elaborations », p. 297-418.
10. *Ibid.*, p. 1-54.
11. G. Gomez-Peña, « The new world (b)order », *Third Text*, vol. 21, hiver 1992-1993, p. 74.
12. J'ai décrit la narration de cette temporalité comme un « passé projectif » dans une lecture du *Beloved* de Toni Morrison. Voir *infra* la conclusion de ce livre.
13. J. Forrester, « Dead on time », in *The Seductions of Psychoanalysis : Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 206.
14. J. Butler, « Decking out : performing identities », *in* Diana Fuss (dir.), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, New York, Routledge, 1991, p. 17.
15. Pour une discussion susceptible d'intégrer ce point, voir F. Jameson, « Modernism and imperialism », in *Nationalism, Colonialism and Literature*, introduction par Seamus Deane, Minneapolis, Minnesota University Press, 1990, p. 53.
16. Jameson a beau soutenir que l'angoisse et l'aliénation ne font pas partie de la phénoménologie postmoderne, je prétends que les appels aux affects de

disjonction, de désorientation et de redoublement, notamment dans le contexte des savoirs et des pratiques « émergents », ne peuvent être envisagés sans crainte et sans tremblement. J'ai aussi brièvement indiqué plus haut que l'angoisse est un discours pédagogique – thème que je compte développer dans un prochain ouvrage.
17. S. Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Pocket, 1989, p. 341.
18. *Ibid.*, p. 321.
19. W. Benjamin, « La tâche du traducteur », art. cité.
20. *Ibid.*
21. S. Rushdie, *Les Versets sataniques*, *op. cit.*, p. 416.
22. A. Macintyre, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, London, Duckworth, 1988, p. 378.
23. S. Suleri, *The Rhetoric of English India*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 192.
24. Y. Samad, « Book burning and race relations : political mobilisation of Bradford Muslims », *New Community*, vol. 18, n° 4, 1991, p. 507-519. Ma discussion dans ce paragraphe est une paraphrase de l'argument de Samad.
25. S. Rushdie, *Les Versets sataniques*, *op. cit.*
26. *Ibid.*
27. Voir le brillant essai de R. Gasché sur la théorie du langage chez Benjamin, « The saturnine vision and the question of difference : Reflections on Walter Benjamin's theory of language », *Studies in 20th Century Literature*, vol. II, n° 1, automne 1986.
28. W. Benjamin, « La tâche du traducteur », *op. cit.*
29. R. Pannwitz, cité par W. Benjamin *in* « La tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 260.
30. R. Gasché, « The saturnine vision », *op. cit.*, p. 92.
31. C'est cette forme disjonctive d'interaction culturelle que David Lloyd décrit comme une « traduction réfractive, non équivalente » dans sa lecture de l'émergence du canon national irlandais « mineur ». Voir D. Lloyd, *Nationalism and Minor Literature*, Berkeley et Londres, University of California Press, 1987, p. 110-111.
32. P. de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1986, p. 92.
33. S. Rushdie, *Les Versets sataniques*, *op. cit.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 462.
36. Voir G. Sahgal, « Fundamentalism and the multiculturalist fallacy », in *Against the Grain : A Celebration of Survival and Struggle*, Middlesex, Southall Black Sisters, 1990.
37. *Women Against Fundamentalism Newsletter*, n° 4.
38. F. Jameson, *Postmodernism*, *op. cit.*, p. 357.
39. A. Janmohamed, D. Lloyd (dir.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, New York et London, Oxford University Press, 1990, p. 8.
40. *Ibid.*, p. 10.
41. C. West, « Race and social theory », *in* M. Davis (dir.), *The Year Left 2 : Toward a Rainbow Socialism*, London, Verso, 1987, p. 85-90.
42. P. Chatterjee, « A Response to Taylor's "Modes of civil society" », *Public Culture*, automne 1990, Princeton University Press, p. 130.
43. *Ibid.*, p. 130.
44. *Ibid.*, p. 127.
45. *Ibid.*, p. 131.
46. D. Walcott, « Names », in *Collected Poems, 1948-1984*, London, Faber & Faber, 1992, p. 305-308.
47. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

48. Voir J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
49. W. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Essais, 1935-1940*, Paris, Denoël-Flammarion, 1989.
50. D. Walcott, « Sainte Lucie », in *Collected Poems, 1948-1984*, *op. cit.*, p. 310.
51. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 190-191.
52. *Ibid.*, p. 314.

CONCLUSION. « Race », temps et révision de la modernité

1. Toutes les citations de Fanon dans les pages suivantes sont tirées de « L'expérience vécue du Noir », in *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
2. W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, Signet Classics, 1982, p. 275.
3. « A conversation with Fredric Jameson », *in* A. Ross (dir.), *Universal Abandon : The Politics of Postmodernism*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1988, p. 17.
4. Voir ma lecture de Renan *supra*, chapitre VIII.
5. Chacun des auteurs suivants a abordé le problème de la modernité dans un certain nombre d'ouvrages, de sorte que cette sélection est assez délicate. Toutefois, en voici quelques-uns particulièrement pertinents : J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, notamment les chapitres XI et XII ; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Introduction, Paris, Gallimard ; voir aussi, du même auteur, « L'art de dire la vérité », *in Dits et Écrits*, Gallimard ; J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1979.
6. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988. C'est moi qui souligne.
7. J. Derrida, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980.
8. M. Dolar, *The Legacy of the Enlightenment : Foucault and Lacan*, manuscrit.
9. R. Young, *White Mythologies : Writing, History and the West*, Londres, Routledge, 1990, p. 16-17. Young soutient une discussion convaincante contre l'eurocentrisme de l'historicisme dans son exposé de diverses doctrines historiques « totalisantes », spécifiques à la tradition marxiste, tout en démontrant que l'anti-historicisme spatialisant de Foucault reste également eurocentrique.
10. *Ibid.*, p. 116-117.
11. T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 414.
12. H.A. Baker Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p. 56.
13. C. Breckenridge, A. Appadurai, *The Situation of Public Culture*, manuscrit. Pour l'élaboration générale de cette thèse, voir différents numéros de *Public Culture : Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies*, University of Pennsylvania.
14. P. Gilroy, « One nation under a groove », *in* D.T. Goldberg (dir.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, p. 280.
15. Bien que j'introduise le terme d'« écart temporel » plus spécifiquement aux chapitres VIII et IX, c'est une structure du « clivage » du discours colonial que j'ai élaborée et illustrée – sans la nommer – dès mes tout premiers essais.
16. J. Derrida, « Des tours de Babel », *in* J.F. Graham (dir.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 174.
17. C. Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 258.
18. M. Foucault, « L'Art de dire la vérité », *op. cit.*, p. 90.
19. *Ibid.*, p. 93.

20. C.L.R. James, *The Black Jacobins*, London, Allison & Busby, 1980, p. 290-291.
21. J. Habermas, « Modernity : an incomplete project », *in* H. Foster (dir.), *Postmodern Culture*, London, Pluto, 1985.
22. M. de Certeau, « L'opération historiographique », in *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
23. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2003.
24. P. J. Bowler, *The Invention of Progress*, Oxford, Blackwell, 1990, chapitre IV.
25. P. Gilroy, « One nation under a groove », *op. cit.*, p. 278.
26. C. West, « Race and social theory : towards a genealogical materialist analysis », *in* M. Davis, M. Marable, F. Pfeil, M. Sprinker (dir.), *Towards a Rainbow Socialism*, London, Verso, 1987, p. 86 *sq.*
27. C. West, *The American Evasion of Philosophy*, London, Macmillan, 1990, p. 232-233.
28. G. Prakash, « Post-Orientalist Third-World histories », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, n° 2, avril 1990, p. 403.
29. Robert Young, dans *White Mythologies*, suggère lui aussi que le moment colonial et postcolonial est le point liminal, ou le texte limite, des demandes holistiques de l'historicisme.
30. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard. C'est moi qui souligne.
31. M. Foucault, *Foucault Live*, New York, Semiotext(e), 1989, p. 269.
32. B. Anderson, *L'Imaginaire national*, *op. cit.*, p. 153.
33. *Ibid.*, p. 154.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, London, Zed Books, 1986, p. 21-22.
37. J.H. Smith, W. Kerrigan (dir.), *Taking Chances : Derrida, Psychoanalysis, Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, p. 27.
38. A. Nandy, *The Intimate Enemy*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p. 99.
39. R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, London, Verso, 1980, p. 43. Voir aussi *supra*, chapitre VIII.
40. S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, London, Verso, 1988, p. 10-11 et p. 231-232.
41. H.A. Baker Jr., « Our Lady : Sonia Sanchez and the writing of a Black Renaissance », *in* H.L. Gates (dir.), *Reading Black, Reading Feminist*, New York, Meridian, 1990.
42. W. Benjamin, *Essais sur Brecht*, Paris, La Fabrique, 2001. J'ai librement adapté certaines phrases de Benjamin et interpolé le problème de la modernité dans sa discussion sur le théâtre épique. Je ne pense pas avoir déformé sa pensée.
43. T. Morrison, « The ancester as foundation », *in* M. Evans (dir.), *Black Women Writers*, Londres, Pluto, 1985, p. 343.
44. T. Morrison, *Beloved*, Paris, Pocket, 1989, p. 354.
45. W.E. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, Signet Classics, 1969, p. 275.
46. *Ibid.*, p. 271.

TABLE

AVANT-PROPOS. Un cosmopolitisme vernaculaire 9

INTRODUCTION. Les lieux de la culture 29

CHAPITRE PREMIER. L'engagement envers la théorie . 55

CHAPITRE II. Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale 85

CHAPITRE III. L'autre question : Stéréotype, discrimination et discours du colonialisme 121

CHAPITRE IV. Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial 147

CHAPITRE V. Sournoise civilité 159

CHAPITRE VI. Des signes pris pour des merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 171

CHAPITRE VII. Articuler l'archaïque : différence culturelle et absurdité coloniale 199

CHAPITRE VIII. DisséminNation. Temps, récit et les marges de la nation moderne 223

CHAPITRE IX. Le postcolonial et le postmoderne : la question de l'agent 267

CHAPITRE X. Par le pain seul : signes de violence au milieu du XIX^e^ siècle 303

CHAPITRE XI. Comment la nouveauté pénètre le monde : l'espace postmoderne, le temps post-colonial et l'épreuve de la traduction culturelle ... 323

CONCLUSION. « Race », temps et révision de la modernité 357

REMERCIEMENTS 387

NOTES 393

Composition et mise en pages : FACOMPO, LISIEUX

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en février 2007
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
N° d'impression : 070498
Dépôt légal : février 2007

Imprimé en France

B. C. I. U.
CLERMONT-FERRAND
G31 820
15 JUIN 2007
DROIT et
SCIENCES ECONOMIQUES